# KÖNIGSTEINER STUDIEN

2. Heft 1967 · 13. Jahrgang der „Königsteiner Blätter"
Postverlagsort Frankfurt/Main D 21 120 F

**Herausgegeben von den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein/Taunus in Verbindung mit den wissenschaftlichen Instituten beim Albertus-Magnus-Kolleg Königstein e. V.**

*A. Bitterlich, K. Braunstein, L. Drewniak, P. Hadrossek, A. K. Huber, A. Janko, A. Kindermann, E. Kroker, E. Lang, H.-J. Schulz, P. Wenzel*

**Verleger:**

Albertus-Magnus-Kolleg, Königstein im Taunus e. V.

**Schriftleitung:**

Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz und
Dr. Adolf Hampel, in Verbindung mit:
Prof. Dr. Leander Drewniak OSB,
Akademiedirektor Dr. Paul Hadrossek,
Prof. Dr. Augustinus Kurt Huber OPraem,
Prof. Dr. Dr. Eduard Kroker.

**Anschrift:**

624 Königstein/Taunus, Bischof-Kaller-Straße 3, Telefon (0 61 74) 43 03

*Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:*

Univ.-Prof. Dr. Leo Scheffczyk, 8 München 19, Hanfstaenglstraße 20
Prof. Dr. Leonhard Gilen S.J., 6 Frankfurt/Main, Offenbacher Landstraße 224

Versand und Zahlungsverkehr besorgt Albertus-Magnus-Kolleg in Königstein/Taunus; Postscheckkonto Frankfurt/M. Nr. 794.

**Herstellung**

Pallottinerdruck · Limburg/Lahn





*Leo Scheffczyk*

# Die Frage nach dem Menschen in den Geistesströmungen der Gegenwart und die christliche Antwort

Die Frage nach dem Menschen ist so alt wie der Mensch selbst, und sie gehört so wesentlich zum Menschen, daß man sie geradezu in die Bestimmung des Menschseins aufnehmen und erklären kann: Der Mensch ist das Wesen, das nach sich selbst fragen kann und fragen muß. Insofern wäre das vorliegende Thema nicht neu und von keiner besonderen Aktualität. Aber ein genauerer Blick auf die geistigen Bewegungen unserer Zeit beweist, daß diese Frage heute in einer besonderen Weise aktuell geworden ist. Letztlich geht es in den großen Auseinandersetzungen der Gegenwart um die Durchsetzung einer bestimmten Auffassung vom Menschen und um die Erhebung eines neuen Menschheitsideals.

Nicht nur die revolutionäre Bewegung des Kommunismus versteht sich als eine Umschaffung des Menschen, die heute in Rot-China den Charakter eines gigantischen anthropologischen Experimentes angenommen hat. Auch im Westen wollen der traditionelle Humanismus und der moderne Existentialismus als Antwort auf die veränderte Weltsituation ein neues Menschenbild entwickeln, in dem der Mensch sich endgültig wiederfindet und sich selbst gewinnt. Selbst die christliche Theologie kann sich diesem Zug zur Erhebung des Menschen in die Stellung des höchsten Wertes nicht entziehen und spricht deshalb heute gern von einer „Anthropozentrik" aller Theologie[1]. Diese wird von manchen Interpreten so extrem verstanden, daß von ihnen selbst die Aussagen über Gott nur noch insofern anerkannt und geduldet werden, als es Aussagen über den Menschen sind[2]. Während sich in all den genannten Fällen aber nur die Geisteswissenschaften, Philosophie und Theologie, mit dem Menschen beschäftigen, ist inzwischen ein neues Phänomen aufgetaucht, dessen Bedeutung weithin noch gar nicht erfaßt worden ist: Es liegt in der Tatsache, daß in der Biochemie und in der Biogenetik die Möglichkeit auftaucht, die Entwicklung der Menschheit durch Änderungen des Erbgefüges zu manipulieren und aus dem Menschen auf künstlichem Wege ein Wesen zu machen, das sich vom Jetztmenschen etwa so unterscheiden soll wie der homo sapiens von den Primatentieren.

Die Kehrseite dieser intensiven Bemühungen um den Menschen ist ein äußerster Pluralismus der Meinungen und Vorstellungen vom Menschen. Ja, man darf sagen,

[1] Vgl. dazu u. a. J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik*, München 1962.
[2] So u. a. R. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden: Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1958, 28 f.

daß das Denken vom Menschen heute geradezu in einer Auflösung begriffen ist. Diese Situation hat schon vor einem Menschenalter der Philosoph Max Scheler mit dem drastischen Wort gekennzeichnet: „Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist, in dem er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch weiß, daß er es nicht weiß“ [3].

Der Christ wird von diesem überscharfen Urteil sagen dürfen, daß es ihn und seinen Glauben im Grunde nicht trifft. Denn in einem bestimmten, grundlegenden Sinne darf er von sich behaupten, daß er um das Wesen, die Bedeutung und den Sinn des Menschen wisse [4]. Er darf diese Behauptung freilich nicht mit naiver Selbstsicherheit vortragen, so als ob man die christliche Wahrheit wie eine verfügbare Sache besitzen könne. Er wird diese seine Wahrheit, die ihm letztlich aus der Offenbarung geschenkt ist, heute in Konfrontierung mit den anderen Menschenbildern abzuklären, tiefer zu begreifen und wirkungsvoller auszusprechen suchen. Dazu gehört, daß er die maßgeblichen Ausformungen des heutigen Denkens vom Menschen kennt, daß er das z. T. Faszinierende an ihnen begreift und die positiven Ansätze in das christliche Denken integriert.

Das verlangt vom Christen zunächst, daß er die zeitnahen Vorstellungen vom Menschen diagnostizieren und das Ergebnis dieser Diagnose beständig vor Augen haben muß.

### *I. Die Diagnose des modernen Denkens über den Menschen.*

Hierbei wird das Augenmerk zunächst auf

1. das Menschenbild des dialektischen Materialismus gelenkt werden müssen, weil dieser Weltanschauung heute die größte Wirkmacht zukommt. Nach der Lehre des dialektischen Materialismus ist der Mensch nur eine Ausformung des in ständiger Entwicklung begriffenen materiellen Seins. Friedrich Engels bezeichnet den Geist, und damit auch den Menschen „nur als das höchste Produkt der Materie“ [5]. Der Mensch ist auf dem Weg der Evolution der Materie gleichsam die höchste und subtilste Verknüpfung der materiellen Kräfte, ein Geflecht von ökonomischen Beziehungen, das sich selbst zu erhalten, zu regulieren und zu steuern weiß, was die niedrigeren Zustände der Materie nicht vermögen. Deshalb geht der Mensch auch in den ökonomischen Verhältnissen völlig auf. Der Sinn seines Daseins besteht darin, das Kollektiv oder die Gesellschaft zur vollkommenen Ausbildung zu bringen und einen Zustand heraufzuführen, in dem auch der einzelne seine Bedürfnisse als ökonomisches

[3] *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929, 15.
[4] Vgl. dazu die reichhaltigen Aussagen des Vaticanum II zur Anthropologie besonders in der pastoralen Konstitution über *„Die Kirche in der Welt von heute“*, nr. 10, 12, 14, 21, 35.
[5] Fr. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Berlin 1946, 18.



Gattungswesen vollkommen befriedigt erhält. Aber das Interesse liegt offensichtlich nicht beim Individuum und beim Menschen der Gegenwart. Der Mensch versteht sich wesentlich so, wie ein Vers einer ostzonalen Kinderfibel sagt: „So bin auch ich ein Faktor, in unserem großen Plan“ [6]. Was eigentlich interessiert, ist die Vollendung des menschlichen Kollektivs, die aber nur in der Zukunft gelingen kann. Trotzdem nimmt das materialistische Menschenbild daraufhin Merkmale einer Erlösungslehre an, die sich allerdings in der Gestalt einer Nationalökonomie darstellt.

2. Allerdings ist die Leugnung des Persönlichen und des Geistigen am Menschen im Materialismus so unbefriedigend, daß es verständlich wird, wie in der gleichen Epoche der Neuzeit eine völlig entgegengesetzte Lehre über den Menschen entstehen konnte, mit der sich das christliche Denken heute ebenfalls auseinandersetzen muß. Es ist die Menschenauffassung des Existentialismus. Sie überbetont im Gegensatz zur Kollektivierung das Individuum und das Personale im Menschen so stark, daß der Mensch gänzlich auf sich allein gestellt wird und nur so seine Originalität und Würde erreichen kann. Diese Originalität besteht in seiner radikalen Endlichkeit. Jedes Ausschauen auf etwas Unendliches, jedes Festmachen an einem Absoluten würde die Originalität der menschlichen Existenz aufheben und das menschliche Leben unehrlich und unehrenhaft machen.

Für Karl Jaspers, einen der führenden Existenzphilosophen, ergibt sich aus dieser Situation für den Menschen eine wesentliche Aufgabe: Er muß sich als das radikal offene Wesen begreifen und bejahen, das dauernd in Bewegung über sich selbst hinaus und über die Welt hinaus begriffen ist, das aber nie zu einem festen Halt und Ziel kommen kann. Der Mensch ist danach ein sich selbst ständig überschreitendes, transzendierendes Sein, ohne sich doch wirklich an einer echten Transzendenz oder einem Überweltlichen festmachen zu können. Damit erkennt Jaspers die Existenz eines Überweltlichen, Transzendenten an, das er gelegentlich auch mit dem Namen „Gott“ bezeichnet. Er vertritt sogar den wesentlichen Bezug des Menschen auf das Transzendente hin. Aber als echte Transzendenz ist dieses Überweltliche ein Sein, „das niemals Welt wird“ [7], dessen sich der Mensch nie vergewissern kann, das seine Bedeutung für ihn nur als Grenze gewinnt, von der er immer wieder in seine Endlichkeit zurückgestoßen wird. Darum kann es für den Menschen auch kein erkenntnismäßiges Erfassen der Transzendenz geben. Sie bringt sich dem Menschen nur in einer Rätselsprache, in „Chiffren“ zum Bewußtsein, die aber keine gegenständliche Wahrheit in sich tragen, was ja die menschliche Bewegung endgültig zur Ruhe bringen müßte. Das aber darf und kann nicht sein. Die Chiffren sind nur „sinnvoll im verschwindenden Charakter bloßen Gleichnisseins“ [8], d. h. sie enthüllen dem Menschen nur die Fragwürdigkeit seines Daseins.

[6] Mitgeteilt bei H. Köhler, *Das Menschenbild des dialektischen Materialismus*, München [2]1963, 68.
[7] K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1947, 17.
[8] K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Zürich 1949, 46.

Ein solches Dasein ist nicht zur Erfüllung, sondern zum Scheitern bestimmt. Darum sieht Jaspers auch im „Scheitern den umspannenden Grund allen Chiffreseins“ [9]. In diesem Scheitern vollzieht der Mensch den Sprung zu seiner wahren Existenz. Das geschieht vor allem in den Grenzsituationen des Daseins (Leiden, Kampf, Schuld und Tod), woraufhin für ihn „Grenzsituationen erfahren und Existieren dasselbe ist“ [10]. Hier ist die Existenz zugleich am reinsten auf Transzendenz ausgerichtet, aber so, daß diese nur als Hinweis erlebt wird. So ist bei Jaspers das Scheitern-Müssen die letzte Auskunft auf die Frage nach der Selbstverwirklichung des Menschen. Damit ist der Mensch eigentlich nur eine vergebliche Bemühung, eine Sisyphusexistenz, oder, wie es Sartre einmal formuliert hat: Die vergebliche Anstrengung, ein Gott zu werden.

3. In dem Wissen, daß eine solche pessimistische Auskunft den Menschen nicht befriedigen kann, unternimmt es ein neuer, radikaler Humanismus, den Menschen aus sich selbst heraus zu erklären und in sich selbst zu begründen. Der Mensch braucht einen Halt, aber er soll ihn allein in sich selbst finden. Damit kommt der extreme Humanismus der Gegenwart zu Lösungen, die im Vergleich mit denen des Kommunismus und des Existentialismus harmlos klingen. Dieser Eindruck bestätigt sich, wenn man von den Vertretern dieser Weltanschauung über den Menschen sagen hört, daß ihn eine „humanitäre Motorik“ oder ein „humanitärer Impuls“ bestimme, der im wesentlichen mit einem Prestigebedürfnis identisch ist. So Gerhard Sczesny in seinem Buch über „Die Zukunft des Unglaubens“. Es heißt dort weiter: „Die entscheidende Antriebskraft humanen Verhaltens ist die ganz naive Eitelkeit des Menschen, selbstlos und nicht selbstsüchtig, großmütig und nicht rachedurstig, furchtlos und nicht ängstlich handeln zu können. Ein Mensch, der all dies nicht anstrebt, verliert die Achtung vor sich selbst. Es ist also ein natürliches humanitäres Prestigebedürfnis, das den Menschen dazu treibt, sich unabhängig von jeder vernünftigen Überlegung und metaphysischen Verpflichtung menschlich zu verhalten“ [11]. Es ist offensichtlich, daß hier das eigentliche Humanum unter Aufhebung jeder jenseitigen metaphysischen Wirklichkeit, jedes welttranszendenten geistigen Bestandes in ein rein innermenschliches Naturvermögen verlegt wird, das den Menschen im Grunde nur als einen zu sich selbst gekommenen Reflex auf die ihn umgebende Welt verstehen läßt. So bestimmt denn auch Bernard Shaw den Sinn des menschlichen Lebens dahin, „das eigene Sein als Naturkraft auszuleben“. Jeder denkende Mensch wird aber erkennen, daß dieser Satz gerade keinen Sinn der menschlichen Existenz hergibt; denn Sinn kommt immer nur von etwas Höherem, von einem Zielgut, nach dem man sich ausstreckt. Das bloße Ausleben eines bestehenden Seins kann genausowenig als sinnvoll angesehen werden wie etwa die Behauptung: Der Sinn einer Kraft liegt in ihrer Betätigung—oder der Sinn des Lebens liegt im Vollzug des Lebens. Das sind im Grunde Tautologien,

[9] K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin 1932, III, 234.
[10] *Ebd.*, II, 249.
[11] G. Sczesny, *Die Zukunft des Unglaubens*, München 1958, 188.



und die Vermutung besteht zu Recht, daß der radikale weltanschauliche Humanismus (anthropologisch und) philosophisch gesehen nur eine Tautologie ist.

4. Vielleicht ist es das Widersprechende und die Sicherheit des Denkens Auflösende dieser philosophischen Konstruktionen vom Menschen, das heute die Naturwissenschaft auf den Plan treibt, um sich ein völlig wertfreies, von keiner geistig-ethischen Norm bestimmtes Menschenbild zu machen. Die Naturwissenschaft, die von Pascal noch als Hilfswissenschaft des Menschen angesehen wurde, nimmt heute gelegentlich den Charakter eines Totalwissens an, von dem das Geheimnis der Welt mit rein rationalen Mitteln endgültig gelöst werden solle. Gegenüber der technischen Zukunftsverheißung nimmt sich das Bild des heutigen Menschen vor den Augen dieser Propheten wie ein mißlungenes Elaborat der Natur aus. Für den amerikanischen Biologen Hermann J. Muller ist der heutige Mensch ein ärgerliches Flickwerk, das durch die biogenetische Technik erst zu seiner eigentlichen Größe entwickelt werden müsse [12]. Der Weg dazu führt über die genetische Verbesserung der Weltbevölkerung durch Auslese erbgesunden Samens. Es müßten „Vorratslager mit tiefgefrorenen Samen“ [13] geschaffen werden, damit in künstlicher Befruchtung die Erbmasse hochqualifizierter Menschen weitergegeben werden könne. Schon vor zwanzig Jahren stellte Muller die entwaffnende Frage: „Welche Mutter würde nicht stolz darauf sein, in ihrem Leib ein Kind von Darwin oder Lenin zu tragen?“ [14]

Aber er und seine progressistischen Kollegen sind heute schon ein gutes Stück weiter. Auf einer Tagung namhafter Gelehrter und Nobelpreisträger im November 1962 in London, auf der auch der Erfinder der Anti-Baby-Pille, Gregory Pincus, anwesend war, wurden Vorschläge erwogen, wie man mit den Mitteln der Biochemie und der Biogenetik den Menschen auf die Höhe seiner Wesensvollendung bringen könne. Der Weg dazu sei durch die Möglichkeit der künstlichen Veränderung der Gene oder ihrer Auswechslung frei geworden. Er könne nun auch unter Verwendung der von der Kybernetik bereitgestellten Überwachungs- und Kontrollmittel beschritten werden. An seinem Ende steht in absehbarer Zeit ein intelligentes Geschöpf, das nicht nur frei ist von allen körperlichen und geistigen Krankheiten, sondern auch frei von jeder Angst und Not, das jede Unerfülltheit hinter sich gelassen hat, das ohne Leiden und Krisen in einer perfektionierten Gesellschaft ein fleckenloses Glück erlebt [15].

Auf dem Umweg über die Wissenschaft und Technik, die den Menschen instandsetzt, sich selbst neu und höher zu erschaffen, soll ein Wesen gezüchtet werden, für das das traditionelle Denken nur das Bild vom Paradiesesmenschen zum Vergleich heranziehen kann. Der sich selbst neu erschaffende Mensch scheint hier zu einer Größe herangewachsen, für die nur noch das Attribut „göttlich“ zur Kennzeichnung übrig bleibt.

[12] Vgl. zum Folgenden R. Kaufmann, *Die Menschenmacher*, Hamburg 1964, 20.
[13] *Ebd.*, 16.
[14] *Ebd.*, 18.
[15] *Ebd.*, 121.

Aber diese grenzenlose, rauschhafte Expansion der menschlichen Möglichkeiten zur Konstruktion des Übermenschen ist doch nur die Kehrseite einer grenzenlosen Verflachung und Entleerung der menschlichen Person. Dieser Mensch ist nämlich von seinem Anfang an ein Produkt des Laboratoriums, und in seinem Wesen eine verformbare biologische Substanz, die von der Macht einiger wissenschaftlicher Experten in einen Zustand vollendeter Selbstzufriedenheit gesteigert werden kann. Der vollkommene Glückszustand ist aber nur möglich durch eine radikale Ausschaltung aller Konfliktssituationen aus dem Leben der Gesellschaft wie durch Entbindung des Einzelmenschen von aller Anspannung, Entscheidung und Existenzbewährung. Hier wird deutlich, daß das Idol des Übermenschen plötzlich in die Wirklichkeit eines Unmenschen umschlägt und daß am Ende der wissenschaftlichen Züchtung eine Menschheit steht, von der Richard Kaufmann in seinem Buch das Urteil fällt: „Eine gehorsame, willenlose, von Drogen und elektrischen Strömen gesteuerte Masse von glücklichen Lemuren“ [16].

Wenn man sich diesen Extremfall eines biologisch-mechanistischen Menschenbildes vor Augen hält, mit dem unsere Diagnose der heutigen Menschenvorstellungen beendet sein soll, wird unwillkürlich die Frage auftauchen: Hat der Offenbarungsglaube einem solchen Denken vom Menschen noch etwas zu sagen? Gibt es hier überhaupt noch Berührungspunkte für ein Gespräch? Nun, objektiv betrachtet, dürfen wir die Möglichkeit nicht in Zweifel ziehen, daß es Anknüpfungspunkte gibt, die

## *II. die christliche Antwort*

auf die offene Frage nach dem Menschen in der modernen Welt auch für die extremste Ideologie verstehbar machen. Eine formale Anknüpfungsmöglichkeit für ein Gespräch darf allein schon in dem Umstand gesehen werden, daß gerade die extremsten Lösungsversuche des Rätsels „Mensch“ von einer Unendlichkeitsqualität und Unendlichkeitsbestimmung des Menschen überzeugt sind. Nur, daß ihnen bei der versuchten Realisierung dieser Bestimmung das verhängnisvolle Mißgeschick unterläuft, wie gerade der Kommunismus und der radikale Biologismus lehren, den Menschen am Ende zu einer Fratze seiner Unendlichkeitssehnsucht zu entstellen. Das Christentum vermag auf diese Versuche

1. als erste Antwort die zu geben, die in der Feststellung liegt: Der Mensch ist tatsächlich ein auf etwas Unendliches ausgerichtetes und damit von einem Unendlichen bestimmtes Wesen. Schon die christliche Schöpfungswahrheit macht klar, daß der

[16] *Ebd.*, 129.



Mensch ein auf ein unendliches Du bezogenes Sein darstellt. Die Schöpfung besagt nämlich nicht nur die Exponierung des Menschen aus dem Nichts in ein gottfernes Sein, sondern eine innere Beziehungsstiftung zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer. Das läßt sich theologisch vor allem aus der biblischen Wahrheit von der Erschaffung im Wort ableiten, die den ganzen Schöpfungsbericht (Gn 1,1—2,4a) durchwirkt. Indem Gott den Menschen durch sein Wort schafft, verleiht er ihm eine worthafte Existenz. Der Sinn dieser Existenz liegt dann im Antwortsein, in der verantwortlichen Ausrichtung auf das unendliche Du Gottes. Damit erhält das Menschenwesen einen Zug zur göttlichen Transzendenz.

Aber im Unterschied zur Transzendenz des Existentialismus ist dieses Übermenschliche keine schillernde Chiffre, die dem Menschen nur die Unerfüllbarkeit seiner Existenz signalisiert, sondern die Wirklichkeit des persönlichen Gottes, der den Menschen als seinen Partner ruft. Da dieser Gott aber wirklich das „ganz Andere“ gegenüber dem Menschen ist, das ihn unendlich überragt, ergibt sich daraufhin auch ein beachtlicher Unterschied zum mechanisch-biologistischen Verständnis der Unendlichkeitsbestimmung des Menschen. Weil Gott in diesem Beziehungsverhältnis der dem Menschen absolut Überlegene bleibt, kann der Mensch nie selbst zum Gott werden oder sich durch angemaßte Göttlichkeitsrechte vergöttlichen wollen, wie das dort geschieht, wo der Mensch sich selbst die Schöpferkraft zuspricht und seinesgleichen machen will. Das Ende eines solchen Vergöttlichungsversuchs kann nur ein Totalverlust des Humanum sein, wie bisher jeder Versuch zur Konstruktion eines Übermenschen am Ende nur zum Aufkommen von Untermenschen führte.

Näherhin wird die unendliche Bestimmung des christlichen Menschenbildes durch das „absolute Du“ Gottes dadurch charakterisiert, daß sie keine titanische Setzung oder prometheische Tat des Menschen ist, sondern als Gottes Gabe und Gnade erlebt wird. Schon die Schöpfung als Stiftung des responsorialen Seins des Menschen darf in einem allgemeinen und formalen Sinne als Guttat Gottes und als Gnade bezeichnet werden. Der im Hintergrund des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens stehende Bundesschluß Jahwes mit seinem Volk, macht schon aus dem Schöpfungsvorgang ein Geschehen, in dem Gott seine Liebe am Menschen durch Hinneigung zu diesem Geschöpf beweist, durch Gewährung seiner Gunst und durch seine Auswahl. Das sagt, daß die Erhebung des Menschen zum Bund mit Gott, zur göttlichen Partnerschaft und damit zu einer quasi-göttlichen Würde keine Tat und Leistung des Menschen ist, sondern ein göttliches Geschenk.

Diese Geschenkhaftigkeit der wesentlichen Gottbeziehung des Menschen oder seiner Unendlichkeitsbestimmung erfährt aber erst ihre volle Offenbarung im übernatürlichen Prozeß der Begnadung, in dem Gott den Menschen zu einem personalen Austausch mit seinem innersten, dreifaltigen Leben beruft, das dem Menschen auf Grund seiner eigenen Voraussetzungen und Kräfte völlig unerreichbar ist. Damit gewinnt die Bestimmung des Menschen eine Unendlichkeitsqualität, die jedes innerweltliche Ideal von Menschenwürde und menschlicher Fähigkeit weit übersteigt. Die

Ausrichtung des Menschen auf etwas Unendliches im übernatürlichen Sinne bedeutet eine absolute Steigerung der Menschenwürde, wie sie von keinem innerweltlichen Menschenbild erbracht werden kann, weil hier im Grunde nur die horizontale Ebene des Natürlichen erkannt und gesehen wird. Ihr gegenüber bringt das Christentum in seine Menschenauffassung eine neue Vertikale hinein, die den Menschen über jede weltimmanente Deutung unvergleichlich erhebt. Der Mensch wird durch diese Lebensverbindung mit dem innergöttlichen Sein, wie es Nikolaus von Kues in einer schon an die Grenze des Möglichen reichenden Formulierung ausdrückte, zu einem „menschlichen Gott". Gerade diese extreme Formulierung ist dazu angetan, das Geheimnis der menschlichen Würde im christlichen Verständnis zu verdeutlichen und eine qualitative Größe des Menschen erkennen zu lassen, die durch keine quantitativen Steigerungen der menschlichen Macht in innerweltlichen Systemen je erreicht werden kann.

Zugleich läßt aber diese übernatürliche Ausrichtung und Erhebung des Menschen zum absoluten Gott hin erkennen, daß die christliche Deutung des Menschen um dessen Grenze weiß. Es liegt nämlich im Wesen dieser Bestimmung des Menschen für das absolut Göttliche, dieser übernatürlich-responsorialen Existenz, daß Gott als Schöpfer und Begnader dem Menschen immer gegenüber bleibt. Er ist der absolute Herr dieses Lebensverhältnisses, zu dem der Mensch immer auch in unendlicher Differenz steht, so daß er sich nie vermessen kann, Gott gleich zu werden oder sich auch nur eines seiner wesentlichen Attribute, wie etwa die Schöpferkraft, anzueignen. Die Unendlichkeitsbestimmung des Menschen auf den absoluten Gott hin trägt somit in sich bereits die Anerkennung der Distanz zu Gott und damit auch der Begrenzung des Menschlichen. Das läßt den Menschen trotz des Glaubens an das Geheimnis seiner quasi-göttlichen Größe doch immer auch, im Vergleich mit seinem Bestimmungsziel, seine Kleinheit und Geringwertigkeit erkennen, deren tiefster Ausdruck die Demut ist, die in keinem innerweltlichen Menschenbild richtig gewertet werden kann.

Das enge Zusammenstehen solcher Begriffe wie Größe und Kleinheit, wie Unendlichkeit und Begrenztheit bei der Zeichnung des christlichen Menschenbildes läßt an ihm bereits einen neuen Zug erkennen, der sich in dieser Weise auch in keiner weltimmanenten Betrachtung des Menschen findet: Es ist die Erkenntnis von einer in der menschlichen Existenz ruhenden unerhörten Spannung. Pascal hat ihr in seiner etwas dunkel getönten Auffassungsweise den klassischen Ausdruck in dem Wort „von der Größe und dem Elend" des Menschen gegeben, die die Existenz des Menschen zugleich bestimmen. In der Anerkennung dieser eigentümlichen Polarität des menschlichen Seins steht das christliche Denken dem Existentialismus näher als den innerweltlichen Titanismen, die aber durch den Ausfall dieses Spannungsmomentes in der Beschreibung des Menschseins unrealistisch und utopisch werden, wie sich immer wieder zeigt. Von der Anerkennung dieser Spannung her, die, konkret ausgedrückt, nichts anderes ist als die für den Menschen auf dieser Welt und in dieser seiner Verfassung unerfüllbare Sehnsucht nach der Einheit mit seinem göttlichen Urgrund und



Ziel, empfängt die christliche Menschenauffassung trotz ihrer idealen Schau zugleich doch einen viel stärkeren Realismus, wie er dem empirischen Blick auf den Menschen dieser Welt allein auch entspricht.

Diese Spannung im Innersten des Menschen ist der Grund für eine prinzipielle Unvollendbarkeit der irdischen Existenz des Menschen, die durch keinen irdischen Fortschritt behoben werden kann. Von daher rührt auch das — wenigstens in der bisherigen christlichen Tradition — immer nur geringe Interesse an der Frage nach einem innerweltlichen Vollendungszustand des Menschen am Ende der Zeiten. Aus dem Blick auf das Wesensgefüge des Menschen als irdisch unvollendbare Ausrichtung auf das göttliche Ziel erkannte man, daß es keinen irdischen Zustand geben könne, in dem dem Menschen die vollkommene, gesicherte und unauflösbare Vereinigung mit Gott gelingen könne, so daß er auch bei einer denkbaren Befriedigung aller seiner äußeren Bedürfnisse in einer vollkommenen Gesellschaft innerlich ein Wesen der Unvollendbarkeit, des radikalen Bedürfnisses nach dem Absoluten, des unauslöschlichen Durstes nach dem Höheren bleiben müsse. Weil aber diese innere Unvollendbarkeit dem Wesen des Menschen eingestiftet ist, können alle äußeren Perfektionen des menschlichen Daseins an diesem wesentlichen Befund nichts ändern. Sie betreffen den Menschen nicht in seinem Wesen, d. h. aber auch, daß sie ihm keine schlechthinnige Vollendung erbringen können, die es für ein Wesen mit einer unendlichen Bestimmung in einer endlichen Welt nicht geben kann.

Der unaufhebbare Spannungscharakter der christlichen Existenz erfährt aber noch eine Verschärfung, die diese Spannung nahezu zum Zerreißen der Existenz zu führen droht, in der Wirklichkeit der Sünde, die trotz ihrer prinzipiellen Negativität im christlichen Glaubensverständnis doch andererseits eine durchaus realistische Wertung erfährt. Die Sünde ist nur ein anderer Ausdruck für die gefährliche Möglichkeit des Menschen, die Spannung seiner Existenz auf Gott hin aufzugeben, die Last Gottes abzuschütteln, den Dialog mit dem absoluten Gott abzubrechen und sich auf sich selbst zurückzuziehen.

Das ist eine so negative, für den Menschen mit dem endgültigen Verlust seiner Existenz bedrohte Möglichkeit, daß es selbst dem Gläubigen schwerfällt, auf die Urfrage nach dem Grunde und dem Sinn des Bösen in einer von Gott geschaffenen Welt eine gedanklich völlig überzeugende Antwort zu finden. Das Dunkel dieses Geheimnisses kann überhaupt nur einigermaßen aufgehellt werden durch den Hinweis auf die Tatsachen, daß der Mensch, nur mit endlicher Kraft ausgestattet, seine unendliche Bestimmung nicht vollkommen sicher realisieren kann, daß er als ein mit Freiheit begabtes Wesen sie auch verneinen kann und daß Gott gerade deshalb, weil er der absolute Herr ist, seine Gnade nicht in einer Form und Weise schenken muß, die eine Abkehr des Menschen von Gott unmöglich machte. Zuletzt ist die Sünde eine zusammen mit der Unvollendbarkeit der unendlichen Bestimmung des Menschen von Gott zugelassene Möglichkeit, daß der Mensch seine Größe bewähre. Selbst aber, wenn der Mensch die Sünde tut und aus der Möglichkeit die tragische Wirklichkeit

der Abkehr von Gott wird, dann liegt auch darin eine Bestätigung der einzigartigen Höhe der menschlichen Existenz; denn auch in der Verneinung bleibt der Mensch das Gott antwortende Wesen, selbst wenn es Gott eine ablehnende Antwort gibt. So zeigt auch der Widerspruch zu Gott den Spruch- und Wortcharakter der menschlichen Existenz vor Gott, wenn auch in der Weise des pervertierten Umkehrbildes. So ist die Sünde für den Menschen der stärkste Ausdruck seiner Unvollendbarkeit vor Gott, für Gott aber zugleich ein Anlaß, seine Gnade um so mehr am Geschöpf zu offenbaren; denn die Sünde ist von Gott von vornherein umfangen von seinem Willen zur Erlösung.

Damit nähert sich der Gedankengang einem Punkte, von dem das Gesagte eine ganz neue Konkretion empfangen kann. Bisher wurde das aus der Offenbarung über den Menschen zu Erkennende in lehrhaft-theoretischer Weise entfaltet. Aber die eigentliche Antwort, die das Christentum auf die Frage nach dem Menschen zu geben hat, ist keine Lehre und keine Theorie, sondern eine lebendige Person, Jesus Christus selbst und seine Tat in dieser Welt. Die christliche Verkündigung vom Menschen wird deshalb

2. vor allem auf das Urbild des Menschlichen im Gottmenschen hinweisen und sich von dort her das entscheidende Wissen vom Wesen und Sinn des menschlichen Daseins holen. Dabei werden die bisher erbrachten theoretischen Erkenntnisse nicht aufgegeben werden müssen, aber sie werden eine höchste Verlebendigung und Konkretion erfahren; denn der Gottmensch stellt das, was die Offenbarung über den Menschen zu sagen weiß, in einer exemplarischen Gestalt dar. Das sagt das Neue Testament in anderer Weise vielfach aus, so wenn es Christus in Kol 1,16 „den Erstgeborenen aller Schöpfung" nennt, womit besonders auch die Menschenschöpfung gemeint ist. Die Schrift nennt Christus auch ausdrücklich das Haupt, in dem nach Eph 1,10 alles zusammengefaßt und neu „behauptet" wurde. Damit ist zunächst die Kirche, aber darüber hinaus auch die ganze Menschheit und die Welt als sein Leib gekennzeichnet. Das heißt aber, daß jedes Glied des Leibes, jeder einzelne Mensch, vom Haupt repräsentiert wird, im Haupt sein Urbild, seine Idealgestalt besitzt, von der her er sich allein verstehen kann. Diese neutestamentliche Wahrheit kann sogar noch dahingehend verstärkt und ausgefaltet werden, daß man anerkennt: Der Gottmensch als das glänzendste und höchste Werk der Schöpfung war überhaupt das erste Ziel Gottes bei seiner Planung der Menschenwelt, und erst in Abhängigkeit von diesem höchsten Ziel sind die unter dem Haupte stehenden Geschöpfe ins Dasein gerufen worden. So haben es jedenfalls die Väter und eine ganze Richtung der Theologie bis in unsere Gegenwart hinein gesehen, daß nämlich der Gottmensch nicht um der Menschen willen geschaffen wurde, sondern umgekehrt die Menschheit wegen des Gottmenschen, gleichsam als sein Gefolge, gebildet wurde. So kann z. B. Irenäus v. Lyon einmal in einer sehr starken Ausdrucksweise sagen: „Nachdem Christus als Gottmensch von Gott geplant war, war es zweckmäßig,



daß etwas geschaffen wurde, was zu erlösen war, damit der Gottmensch nicht allein sei"[17].

Nach neutestamentlichem Verständnis ist der Gottmensch als vollkommenstes Exemplar des Menschseins gleichsam das Modell des Menschen überhaupt. In ihm fand deshalb auch die dem Menschen wesentliche Gottbeziehung ihre höchste Verwirklichung. In Christus war das göttliche Du aus seiner absoluten Ferne in die innigste Nähe eines Menschen gekommen. Die Beziehung des Menschen zu Gott war in Ihm in vollkommenster Weise verwirklicht, insofern er als Mensch ganz in eine göttliche Person aufgenommen war und so als wahrer Mensch zugleich Gott war. In dieser vollkommensten Weise kann die Einheit zwischen Gott und dem Menschen nicht ein zweites Mal vollzogen werden. So bleibt für die anderen Menschen zwar nur ein geringer Grad von Vereinigung mit Gott, der aber noch stark genug ist, um den Menschen innerlichst und wesentlich für Gott zu bestimmen und unendlich zu prägen. Die Existenz des Gottmenschen enthüllt so die tiefste Wahrheit über die menschliche Natur insgesamt, daß sie nämlich auf Gott hin angelegt ist, daß sie in Gott ihr dauerndes Gegenüber hat und in einer Einheit der Beziehung und sogar der Teilhabe an Gott lebt. Der Gottmensch zeigt an sich auf, was alle Menschen in ihrer Weise sind, nämlich eine Beziehung zu dem ewigen, absoluten, übernatürlichen Du Gottes[18].

Aber der Gottmensch klärt uns nicht nur über die theoretische Verfassung und Struktur der Menschennatur als Gottbezogenheit und Gottgemeinschaft auf. Seine Gestalt, näherhin seine Menschwerdung erklärt vielmehr auch, daß diese Verfaßtheit des Menschen allein von Gott her begründet und erfüllt werden kann; denn in der Menschwerdung ist nicht ein Mensch zu Gott emporgestiegen, sondern eine göttliche Person ist zur Menschheit hinabgestiegen und hat einen Menschen zu sich emporgehoben. So ist die Gestalt des Gottmenschen zugleich auch das Modell für die Art und Weise der Realisierung des unendlich bestimmten Wesens des Menschen, der die Erfüllung dieser seiner Bestimmung nur von Gott selbst aus Gnade empfangen kann. Damit wird der auf die Teilnahme am göttlichen Sein angewiesene Mensch zugleich als ein radikal von Gottes Gnade abhängiges Wesen verstehbar; denn so sehr die menschliche Natur auf Grund ihrer Geistigkeit auf das Unendliche auch aus ist, so weit sie sich ihm auch nähern kann, so daß sie es gleichsam schon zu berühren vermag, so wenig kann sie sich das Göttliche von sich aus aneignen und aus eigener Kraft herabziehen; denn dann wäre das Göttliche in Wahrheit dem Menschen verfügbar, es hätte seinen göttlichen Charakter verloren und eine echte Transzendenz wäre nicht mehr gegeben.

Darin kommt aber noch ein weiterer, bedeutsamer Zug des neutestamentlich-biblischen Menschenverständnisses zum Ausdruck: Der so im Innersten seines Wesens von Gott abhängige Mensch ist zugleich der sich der Gnade demütig öffnende, der auf

---

17 *Adversus haereses* II 22,3.

18 Vgl. hierzu L. Scheffczyk, *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild*, Freiburg 1964, 121 ff.

Gott ehrfurchtsvoll wartende Mensch und nicht der heroische Übermensch, der alles auf seine eigene Kraft setzt und doch weiß, daß er scheitern muß. Für diese praktisch-ethische Haltung des Menschen vor Gott ist die Haltung Jesu zu seinem Vater im Himmel auch wieder das anschaulichste Beispiel.

Die Gnade Gottes aber ist nur ein anderer Ausdruck für seine Liebe, die sich damit als die eigentliche schöpferische Kraft Gottes am Menschen beweist, als jene Wachstumskraft, die den Menschen zu seiner göttlichen Bestimmung reifen läßt. In Christus hat sich diese Liebe Gottes so vollkommen geoffenbart, daß Christus auch als Mensch der wahre und einzige Sohn Gottes war. Von dieser Einsicht aus läßt sich dann noch konkreter angeben, was die unendliche Bestimmtheit des Menschen auf Gott hin inhaltlich ist und was sie aus dem Menschen wirklich macht: Sie macht aus ihm in Abhängigkeit von Christus und in seiner Gefolgschaft ein Kind und einen angenommenen Sohn Gottes. Die konkrete Verwirklichung der Gottbeziehung des Menschen ist also wieder nach dem Urbild des Gottmenschen geprägt, insofern der Mensch durch die Liebe Gottes in Christus auch Sohn und Kind Gottes wird.

Diese Wahrheit nun von der Kindschaft und Sohnschaft jedes Menschen Gott gegenüber kann das biblisch-christliche Bild vom Menschen in einer bedeutsamen Weise vervollständigen. Aus dem bisher Gesagten ging eigentlich immer nur die überwältigende Größe und Geheimnishaftigkeit dieser Gottbeziehung des Menschen auf. Gott erscheint uns dabei mehr in seiner einzigartigen Majestät und umgibt auch den Menschen mit einem majestätischen Licht. In der Wahrheit vom Sohn- und Kindschaftsverhältnis des Menschen zu Gott nimmt die göttliche Majestät den Zug der Väterlichkeit und der Innigkeit an. Die Strenge des Geheimnisses des Mensch-Gott-Verhältnisses weicht einer Intimität, die dem Menschen innigste Vertraulichkeit mit Gott ermöglicht, und aus dem strengen Dialog zwischen dem endlichen und unendlichen Wesen ein herzliches Liebesgespräch macht, wie es ebenfalls wieder konkret am Beispiel des Menschen Jesus abzulesen ist.

Die vollkommene Einheit des Menschen mit Gott in Jesus Christus, die das Urbild und das Ziel jeder menschlichen Wesensverwirklichung ist, könnte allerdings dahin mißverstanden werden, als ob der vollkommene Mensch schon außerhalb der Bedingungen des menschlichen Daseins stünde und als ob für ihn das Gesetz der irdischen Unvollkommenheit nicht mehr gälte. Dann wäre der vollkommene Mensch Christus nicht mehr ein anziehendes Ideal für den wirklichen Menschen. Aber selbst in der Personeinheit des Menschen Jesus mit dem göttlichen Logos wurde die Menschennatur nicht vergöttlicht, und ihre geschöpfliche Begrenztheit wurde nicht aufgehoben. Das zeigt sich vor allem in der Leidensfähigkeit und in der Leidensnotwendigkeit beim Erlöser. Selbst er, der Gottmensch, mußte leiden, „um so in seine Herrlichkeit einzugehen", wie er es den Emmausjüngern erklärte (Lk 24,26). Damit hat auch er das Gesetz der Spannung der irdisch-menschlichen Existenz vor Gott, das in der Situation der Sünde zum Gesetz des Leidens wird, bestätigt und ebenfalls wieder in vollkommener Weise an sich erfüllt. Vom Gottmenschen als dem leidenden Gottesknecht fällt deshalb auch Licht auf die Wirklichkeit des menschlichen Leidens in der Welt. Sie ist die Entsprechung zu der Wesenskonstitution des Menschen, der als unerfülltes, nach der letzten Vereinigung mit Gott strebendes Wesen den Schmerz des Unvollendetseins tragen und als Mittel der Bewährung auf dem Weg zum endgültigen Einssein mit Gott anerkennen muß. Es kann dem Menschen daraufhin nicht verwehrt sein, die Schwere des Leidens, die auf seiner Existenz ruht, zu mildern, seine Glut zu kühlen. Aber dem Menschen das Leid vollkommen nehmen wollen, hieße die Spannung seiner Existenz, die letztlich aus der irdisch-unvollendbaren Gottbeziehung kommt, aufheben. Nicht einmal die weitgespanntesten Theorien über eine leidlose wissenschaftliche Welt der Zukunft vermögen die Tatsache des Todes wegzudiskutieren, in der alles menschliche Leid sich konzentriert.



So fällt vom Antlitz Jesu Christi das gültigste Licht auf die Größe des menschlichen Seins, das sich selbst um ein Unendliches übersteigt und gerade deshalb auch gefährdet ist. Es stellt sich abschließend nur die Frage, ob ein solches Bild vom Menschen das moderne Denken noch anzusprechen und werbend zu wirken vermag. Auch an dieser Möglichkeit darf der Christ grundsätzlich nicht zweifeln. Er muß sich aber in der Auseinandersetzung mit den modernen Vorstellungen vom Menschen noch entschiedener um den Nachweis bemühen, daß das alles nur Ersatzlösungen sind, die weder ihre Abkunft von der ganzen Wahrheit, die in Christus ist, verleugnen können, noch auch ihren Zug zur Fülle der Wirklichkeit des Gottmenschen verbergen können. Die heutige Verkündigung von Gott und vom Menschen müßte immer realistischer zu zeigen suchen, daß sich im Gottmenschen das Geheimnis jedes Menschen dargestellt findet und daß dieses Geheimnis von ihm allein auch gelöst werden kann.

An der Chance, mit einer so gearteten Verkündigung vom Menschen heute Gehör zu finden, kann nicht gezweifelt werden. Man muß nämlich auch bedenken, daß die nachchristlichen Versuche einer Lösung des Rätsels „Mensch" ihre eigenen Schwierigkeiten bei der Begründung ihrer Theorien haben. Stellenweise dämmert nämlich z. B. den Marxisten auf, daß das Paradies auf dieser Erde durch Selbsterlösung nicht zu erreichen sein wird. Deshalb wird hier z. B. über den vermeintlichen Endzustand der idealen Menschheit nicht gesprochen. Auch den Existentialisten geht die Ahnung auf, daß es dem Menschen durchaus nicht unangemessen sei, sich von der Transzendenz ergreifen und heilen zu lassen. An manchen Punkten gewinnt man den Eindruck, daß das Pathos der heroischen Selbstgenügsamkeit und der tragischen Unerfüllbarkeit nicht vollständig durchzuhalten ist und zerbrochen wird von ahnungsvollen Aussagen der Erwartung, des Vertrauens und der Kindlichkeit gegenüber dem Absoluten. Das wird etwa an Heideggers adventistischer Einsicht erahnbar, daß nur unser gegenwärtiges Weltalter durch das Fernbleiben Gottes gekennzeichnet ist, woraus hervorgeht, daß die Möglichkeit einer neuen Ankunft Gottes nicht grundsätzlich geleugnet ist[19]. Der radikale Humanist aber muß zugeben, daß der Appell an des Menschen

[19] M. Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt 1947, 26.

eigene Würde und Freiheit immer wieder durch die Wirklichkeit menschlicher Schwäche und Bosheit widerlegt wird. Und die von der Naturwissenschaft kommenden Ingenieure eines neuen Menschen müssen sich ernstlich fragen lassen, ob sie nicht einer Utopie nachjagen, wenn sie einen höheren Menschen züchten wollen. Allen diesen Versuchen gegenüber zeigt sich die christliche Antwort als die umfassendste, weil sie den Menschen sowohl in seiner Größe als gottbezogenes Sein wie in seiner Grenze als Geschöpf sieht. Beides zusammengenommen macht die einzigartige Stellung des Menschen im Kosmos aus, die für den Menschen auch mit einer einzigartigen Verheißung verbunden ist, nämlich einmal von Gott gänzlich erfüllt zu werden.



*Leonhard Gilen S.J.*

# Persönlichkeitstheorien in der gegenwärtigen Psychologie

Für die Beurteilung jeder Persönlichkeitstheorie und auch schon für ihr Verständnis ist es von Bedeutung zu wissen, welches Bild oder welcher Begriff der Persönlichkeit ihr vorschwebt, von ihr ergänzt und geprüft werden soll, oder vielleicht auch von ihr abgelehnt wird. Diese Ablehnung kann schon von allem Anfang an bestehen, als ein Apriori also (aus weltanschaulichen, anthropologischen oder auch methodologischen Gründen). Sie kann sich aber auch nach und nach aus den fortschreitenden Untersuchungen ergeben, vielleicht zunächst, nach Meinung des Forschers, als eine Art von Arbeitshypothese, die aber später dann evtl. als verifiziert und als gültig vorgetragen wird.

In diesem Referat soll zunächst über den Begriff bzw. über einige verschiedene Begriffe der Persönlichkeit gehandelt werden, die für die heutige Psychologie von Bedeutung sind. Sodann soll ein Überblick gegeben werden über Modellvorstellungen und Forschungsrichtungen heutiger Persönlichkeitstheorien, aus denen heraus solche Persönlichkeitsbegriffe gebildet wurden oder die sich an diesen Persönlichkeitsauffassungen orientieren.

## *I. Zum Begriff der Persönlichkeit in der heutigen Psychologie*

Für unser Thema wären wir in einer glücklichen Lage, wenn wir zunächst einmal einen genügend scharf umrissenen und gültigen Begriff oder eine Beschreibung der Persönlichkeit vorlegen könnten, die von der heutigen Psychologie im wesentlichen anerkannt wird. Dieser Begriff wäre zu begründen entweder mit dem Hinweis auf die vorliegenden empirischen Forschungen oder auch auf dem Wege über anthropologische und phänomenologische Untersuchungen. Man hätte damit zugleich einen Standpunkt gewonnen, von dem aus man die wichtigsten Theorien der Persönlichkeit überschauen und darlegen könnte. Das Sein und das Werden der Persönlichkeit könnte so leichter erklärt bzw. verständlich gemacht werden. Vielleicht wäre es auch nicht so schwer, in der angewandten Psychologie eine Prognose über die künftige Entwicklung des Probanden, über seine Anlagen sowie über Berufseignung und wahrscheinliche Berufsaussichten zu machen.

Diesem legitim erscheinenden Anliegen eines einheitlichen Persönlichkeitsbegriffes stellt sich jedoch eine Reihe unleugbarer Schwierigkeiten entgegen, die zum Teil aus der Geschichte der modernen Psychologie zu erklären sind. Die moderne empirische

Psychologie, um die es uns hier zunächst geht, ist eine relativ junge Wissenschaft, und ihr eigentlicher Begründer, Wilhelm Wundt, hat ihr die Aufgaben und auch die Methoden einer Naturwissenschaft mit auf den Weg gegeben.

1. An diesem Punkte, daß es sich bei unserer Frage nach dem Begriff und nach den Theorien der Persönlichkeit vor allem und zunächst um eine empirische (um nicht zu sagen: naturwissenschaftliche) und nicht um eine philosophische Psychologie handle, ist einschränkend auf eine Diskussion hinzuweisen, die auf dem internationalen Kongreß für Psychologie in Montreal 1958 stattfand. Dort wurde u. a. ein Symposion über europäische Charakterologie veranstaltet, dessen Vorträge mit Kommentaren bzw. Diskussionsbeiträgen erst in den USA, dann in England und später auch in Deutschland veröffentlicht wurden[1]. Das Buch ist unentbehrlich für jeden, der sich mit Persönlichkeitstheorien der heutigen Psychologie befassen will. In seinem erweiterten Diskussionsbeitrag wirft der international bekannte Londoner Psychologe Eysenck[2] der deutschen Charakterologie u. a. vor (und seine Vorwürfe gelten speziell auch für Begriff und Theorie der Persönlichkeit), sie sei philosophisch, also nicht empirisch, ihrem Wesen nach „antinaturwissenschaftlich" [3]). Der Vorwurf richtet sich vor allen Dingen gegen Lersch (in München) und Wellek (in Mainz), die sicher als prominente Vertreter der deutschen Psychologie zu bezeichnen sind. Die Vorwürfe werden allerdings auch von amerikanischer Seite als allzu summarisch bezeichnet[4]. Immerhin scheint es nicht so ausgemacht zu sein, ob es sich bei Untersuchungen zum Begriff und zur Theorie der Persönlichkeit um eine empirische oder eine philosophische bzw. eine am Experiment und Operationalismus oder an der Phänomenologie und Anthropologie orientierte Psychologie handelt.

2. Die Bemerkungen Eysencks führen uns zu einer weiteren Schwierigkeit, die einem einheitlichen Persönlichkeitsbegriff in der Psychologie entgegensteht: Eysenck greift in diesem Symposion über Persönlichkeitstheorien die deutschen Charakterologien an. Dabei ist es keinswegs von vornherein klar, daß Persönlichkeit und Charakter, Theorie der Persönlichkeit und Theorie des Charakters identisch sind. Allerdings wird in der anglo-amerikanischen Psychologie wenig von Charakter und kaum von Charakterologie gesprochen und geschrieben, obwohl bei den in Frage kommenden Untersuchungen die gleichen Probleme behandelt werden wie bei deutschen Autoren, die als Charakterologen arbeiten: Eigenschaften, Entwicklungen, Prägungen, Typen, Umwelteinflüsse, Motivationsgestaltungen; das Ich, das Es, das Über-Ich usw. Statt dessen zieht man den Ausdruck „Personality" vor. So z. B. in den Hauptwerken Eysencks selber

[1] H. v. Bracken-H. P. David, *Perspektiven der Persönlichkeitstheorie*, Bern u. Stuttgart 1959.
[2] H. J. Eysenck, *Dimensions of personality*, London 1947; *The scientific study of personality*, ebd. 1952; *The structure of human personality*[2], ebd. 1958; *Uses and abuses of psychology*, ebd. 1953 (deutsch: *Wege und Abwege der Psychologie*, Hamburg 1956).
[3] V. Bracken-David 248.
[4] G. W. Allport ebd. 22 f.



(Anm. 2) und in dem bekannten Buche von Gordon W. Allport: Persönlichkeit, Struktur, Entwicklung und Erfassung der menschlichen Eigenart. Das Buch hat auch in der deutschen Übersetzung schon zwei Auflagen erlebt. Allport möchte den Begriff „Charakter" durch den der „Persönlichkeit" ersetzen, weil mit dem „Charakter" ein ethischer Sachverhalt gemeint sei, bei dem neben der Psychologie zum mindesten auch soziale Werturteile eine Rolle spielen[5].

Gegenüber diesem Sprachgebrauch ist zunächst darauf hinzuweisen, daß deutsche Charakterologen, so besonders Lersch, einen Unterschied machen zwischen dem Charakter im ethischen und dem Charakter im psychologischen Sinn[6]. Aber auch im deutschen Schrifttum gewinnt der Persönlichkeitsbegriff bzw. die Ersetzung des Wortes „Charakter" durch „Persönlichkeit" und evtl. durch den Begriff der Person an Boden. So bei Lersch selber, dessen Buch „Der Aufbau des Charakters" seit der vierten Auflage den Titel trägt: Aufbau der Person. Das Buch wurde allerdings für diese Auflage weitgehend umgearbeitet in die Richtung einer allgemeinen Psychologie und eines neu zu schaffenden Gesamtbildes vom Menschen[7]. Auch das umfassende neue Handbuch der Psychologie schließt sich diesem anglo-amerikanischen Sprachgebrauch an: entscheidende Probleme der sog. Charakterkunde werden im vierten Bande dieses Handbuches unter dem Titel: Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeitstheorie[8], behandelt; so die Begriffe Person, Persönlichkeit und Charakter; die Typenlehre und Schichttheorie; die Eigenschaften als Problem der Persönlichkeitsforschung, ihre Konstanz und Variabilität.

3. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich jedenfalls schon die eine Tatsache: ein einheitlicher Begriff der Persönlichkeit liegt in der heutigen Psychologie nicht vor. Die Unterschiede betreffen nicht nur den Kontinent auf der einen und den englisch-amerikanischen Forschungsbereich auf der anderen Seite. Auch innerhalb der Reihen englisch-amerikanischer Psychologen und etwa der deutschen Psychologie besteht keine einheitliche Auffassung über den Begriff der Persönlichkeit oder die Aufgaben und die wesentlichen Forschungswege einer Persönlichkeitstheorie. Man kann vielmehr mit Zazzo und anderen sagen, daß der Begriff der Persönlichkeit und die Theorien der Persönlichkeit zu den Problemen gehören, in denen die sachlichen und auch die methodischen Schwierigkeiten der heutigen Psychologie deutlich zum Vorschein kommen[9]. Vorsichtigerweise haben deshalb v. Bracken und David ihrem Buche auch den Titel gegeben: Perspektiven der Persönlichkeitstheorie.

Aus dieser Vielfalt der Aspekte und der Theorien darf man aber nicht die Folgerung ziehen, daß der heutigen Psychologie, dem Bejahen oder Verneinen von Persönlichkeitstheorien und der Auffassung von dem, was Person oder Persönlichkeit zu nennen

[5] Allport[2], Meisenheim 1959, 53.
[6] Ph. Lersch, *Aufbau der Person*[7], München 1956, 40.
[7] Vgl. auch das Vorwort zu vierten Auflage, a.a.O. III.
[8] Göttingen 1960, herausg. von Ph. Lersch und H. Thomae.
[9] V. Bracken-David 99.

sei, kein gemeinsames Ziel vorschwebe. Dieses Ziel ist die Kenntnis des spezifisch Menschlichen. Worin aber dieses spezifisch Menschliche besteht, was spezifisch menschlich und als solches Gegenstand der psychologischen Forschung ist, darüber gehen die Meinungen weit auseinander. Ist es ausschließlich das objektive und von außen zu beobachtende Verhalten, wie nach der Lehre des Behaviorismus? Sind es auch die Phänome, wie sie im menschlichen Bewußtsein erscheinen, die klassifiziert und auf Gesetze zurückgeführt werden sollen? Wird dieses spezifisch Menschliche durch eine von der Gestaltpsychologie herkommende Feldbetrachtung erreicht, die wesentlich auch das soziale Umfeld und die dadurch erstehenden, bedingten oder variierten Eigenschaften in den Begriff und die Untersuchungen der Persönlichkeit hineinnimmt? Müssen diese Theorien über das Bewußtsein und auch die Feldbestimmtheit hinausgehen? Ist auch das bewußtseinsjenseitige und überdauernde seelische Sein in sie einzubeziehen, darunter etwa, im Sinne Kruegers und seiner Schule, die psychophysische Totalstruktur des Menschen, die wir als seine aus der Verbindung von Leib und Seele erwachsende Totalität bezeichnen würden?

Die Grenzen, die diesen Forschungen über das „Menschliche" zu ziehen sind, werden, wie wir sehen, sehr verschieden angegeben. Sie reichen von der rein äußeren Verhaltensbeobachtung über die These, daß das Verhältnis der vitalen und der geistigen Sphäre im Menschen ein Kernproblem aller Persönlichkeitstheorie sein muß[10], bis zu dem Gedanken einer wesentlich geistbestimmten Seinsweise des Menschen und den letzten Aussagen einer philosophischen Anthropologie. Man wird den Herausgebern des schon genannten Bandes über „Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeitstheorien" recht geben, wenn sie nicht nur auf den engen Zusammenhang zwischen Anthropologie und Persönlichkeitsforschung hinweisen, sondern darüber hinaus feststellen: „Tatsächlich geht die empirische psychologische Forschung ... nirgends so unbemerkt in eine anthropologische Aussage über wie in der Persönlichkeitslehre" [11].

Wie sehr auch die rein empirisch arbeitenden Psychologen sich der Schwierigkeit des Persönlichkeitsbegriffes bewußt sind, zeigt das Beispiel Eysencks; nach ihm ist „die Persönlichkeit vielleicht der allgemeinste und gleichzeitig am wenigsten definierte Begriff, der in der Psychologie benutzt wird" [12]. Analog hatte schon 20 Jahre vorher der Franzose Henri Wallon vom Begriff des Charakters gesagt, er sei „eins derjenigen Probleme, bei denen ein Maximum der Widersprüche und Antinomien vorhanden ist, an denen die Psychologie leidet" [13].

4. Bisher haben wir die Schwierigkeiten eines psychologischen Persönlichkeitsbegriffes behandelt und dabei auch verschiedene Zugänge zu diesem Begriff und den in

[10] J. W. Revers im Handbuch der Psychologie Bd. 4, 398.
[11] A.a.O. V.
[12] Zitiert von David in v. Bracken-David 32.
[13] Angeführt von R. Zazzo ebd. 99.



ihm enthaltenen Sachverhalt angedeutet. In einem zweiten Schritt ist jetzt kurz auf einige besonders bekanntgewordene Definitionen der Persönlichkeit und des Charakters einzugehen. Neben aller Verschiedenheit der Fassungen und der wissenschaftstheoretischen Grundanschauungen, von denen aus diese Definitionen aufgestellt wurden, und über diese Verschiedenheiten hinaus wird das Gemeinte doch genügend deutlich umrissen; außerdem zeigen diese Definitionen in manchen nicht gerade unwesentlichen Punkten Übereinstimmung oder doch eine gewisse Annäherung.

An sich wäre es eine nicht gerade dankbare, aber im Interesse einer sauberen Begriffsfassung wünschenswerte und auch die Sache weiterführende Aufgabe, die einzelnen Definitionen der Persönlichkeit, die wir anführen, unter die scharfe Lupe der Forderungen zu nehmen, die der Amerikaner Frankl in Montreal als Kriterien einer echt naturwissenschaftlichen Arbeit aufstellt[14]. Hier seien drei dieser Kriterien erwähnt: kontrollierte Validation; sorgfältige Erwägung aller alternativen Hypothesen; die Daten, auf die man sich verläßt, müssen allgemein zugänglich, präzise zu beschreiben und wiederholbar sein. Auch nach Eysenck kann nur eine so erarbeitete Beschreibung der Persönlichkeit überhaupt den Anspruch auf wissenschaftliche Geltung erheben. Aber einmal reicht uns der zur Verfügung stehende Raum nicht für eine solche Überprüfung. Sodann wird hier vorausgesetzt, daß es keine anderen Methoden wissenschaftlichen Arbeitens und wissenschaftlicher Erkenntnis gebe als sie im Bereich der Naturforschung gelten (und auch da für Biologie und Physiologie nur mit Einschränkung). Es ist darüber hinaus aber auch zu beachten, daß auch in England die Gruppe der Forscher zahlenmäßig gering ist, die die von Windelband so genannte ideographische oder geisteswissenschaftliche Methode ablehnen. Nicht alle Forscher verlangen für die Psychologie ausschließlich ein nomothetisches oder naturwissenschaftliches Verfahren als alleingültig[15].

a) Bei den Definitionen der Persönlichkeit, die zugleich auch ein Licht auf die entsprechenden Persönlichkeitstheorien werfen bzw. aus diesen Theorien erwachsen sind, sei die Beschreibung der Persönlichkeit an die Spitze gestellt, die Allport in seinem bekannten Werk gibt, nachdem er 49 andere Definitionen Revue passieren ließ. Von diesen 49 werden einige als unbrauchbar abgelehnt, andere als nützlich für die Psychologie, noch andere als wertvoll bezeichnet; wertvoll, weil sie sich auf den Lebensstil eines Menschen, den Anpassungsmodus, das progressive Wachstum und die Entwicklung, schließlich auf die Angabe interindividueller Differenzen beziehen.

Die eigene Definition Allports lautet: „Persönlichkeit ist die dynamische Ordnung derjenigen psychophysischen Systeme im Individuum, die seine einzigartige Anpassung an seine Umwelt bestimmen" [16].

[14] A.a.O. 60.
[15] A.a.O. 59. — In den USA gibt es gleichfalls Strömungen, die neben den naturwissenschaftlichen auch andere Methoden benutzen, so Gilbert, Allport, die gesamte Tiefenpsychologie.
[16] G. W. Allport, *Persönlichkeit*², Meisenheim 1959, 49.

wickeln. Denn diese Forscher distanzieren sich bewußt und thematisch von jeder anthropologischen Aussage und sehen solche Aussagen als jenseits aller Psychologie oder vielleicht auch aller Wissenschaft überhaupt an. Auf der anderen Seite ist nicht zu sehen, wie ein Forscher das Verhalten eines Organismus in dessen Ganzheit beobachten und Voraussagen machen soll, wenn er selber „nichts ist als ein System aus mehreren organisierten Reaktionssystemen“ [19a].

Immerhin scheinen verstreute Elemente einer impliziten Persönlichkeitstheorie doch vorzuliegen.

Bei Tolman[20] z. B. ist die „Persönlichkeit“ die Grundlage dafür, daß das Handeln des Menschen in sich zusammenhängt; daß die einzelnen Handlungen miteinander vereinbar sind und verständlich aufeinander bezogen erscheinen[21]. Er anerkennt auch ein Ichideal, einen Persönlichkeitswert und eine Norm dieses Wertes: die Forderungen der Gesellschaft. Alles das sind Gedanken, die in einem konsequent durchgehaltenen Behaviorismus oder in einer rein operationalistischen Psychologie unmöglich wären.

d) Mehr zum Vergleich seien als Abschluß dieses Teiles noch die Definitionen der Persönlichkeit von Kerschensteiner, Arnold und Wellek angeführt. Nach Kerschensteiner[22] wird die Persönlichkeit durch drei Momente konstituiert oder wenigstens an ihnen erkannt: 1. die eigenartige Geschlossenheit des seelischen Wesens; 2. die gleichmäßige und selbständige Stellungnahme zur Umgebung; 3. die selbstgewollte Selbstgestaltung ihres individuellen Wesens. Diese Momente berühren sich in manchen Punkten mit der Beschreibung, die Lersch vom Charakter gibt.

Nach Wellek[23] sind Charakter und Persönlichkeit nicht identisch. Charakter ist vielmehr nur ein Ausschnitt aus der Persönlichkeit; die „kernhafte Sphäre, aus der heraus der Mensch verantwortlich handelt“. Das, was Persönlichkeit über den Charakter hinaus noch ausmacht, wird als „Begabungen und Funktionen“ zusammengefaßt, die gleichsam als „Mantelschichten“ um diesen Kern strukturiert zu denken sind.

Arnold gibt eine umfangreiche Definition der Persönlichkeit, die auch transzendentale Bezogenheiten des Menschen berücksichtigt und nur auf dem Boden einer philosophischen Anthropologie verstanden werden kann: „Persönlichkeit ist ein bestimmtes, einmaliges, unteilbares, organisches Personsein, das gekennzeichnet ist durch eine aus Anlage und Umwelt erzeugte Charakterprägung, die sich in materialbezogener und persönlich-sozial ausgerichteter Aktivität und Passivität ausweist und die sich letztlich ausrichtet nach einem wertgebundenen Geistideal, das sie darzuleben in der Lage ist“ [24]. Bei dieser Definition ist einmal zu beachten, daß sie die Bindung an Werte, an Ideale und an Geist besonders hervorhebt; sodann macht sie auch einen gewissen Unterschied zwischen Persönlichkeit und Charakter: die Charakterprägung ist ein Kennzeichen der Persönlichkeit (wobei Charakter als das Material der Prägung anzusehen ist[25]).

### *II. Überblick über Modellvorstellungen und Forschungsrichtungen heutiger Persönlichkeitstheorien*

1. Modellvorstellungen dürfen in keinem Falle als adäquate Wiedergaben der Wirklichkeit angesehen werden: das mit ihnen Ausgesagte oder vielleicht auch nur Symbolisierte kann aber durch diese Modelle dem Verständnis nähergebracht werden. Man denke z. B. an das Rutherfordsche oder Bohrsche Atommodell[26]. Man könnte, wenn wir diesen Gedanken auf unser Thema einengen, auch sagen: in den verschiedenen Persönlichkeitsmodellen (die als solche auch bereits Theorien der Persönlichkeit einschließen) werden Auffassungen, Aspekte der Persönlichkeit vorgetragen, die in einem analogen, nicht wörtlichen Sinne zu nehmen sind. Die Schwierigkeit liegt dann darin, herauszuarbeiten, worin die Analogie genau zu sehen ist, d. h. welche Aspekte des Modells einfach übertragen werden können und wo sich die Grenzen der Übertragung auftun; wie also das „partim idem“ und das „partim aliud“ zu bestimmen ist. Und das ist eine Schwierigkeit und Unterscheidung, die in den Diskussionen um die Persönlichkeitstheorie nicht immer beachtet wurde.

Bei den Modellvorstellungen, die für die Persönlichkeitstheorie bedeutsam und fruchtbar geworden sind, kann man die formalen und neurologischen Modellvorstellungen unterscheiden[27]. Die Schichtentheorie, die besonders in der deutschen Persönlichkeitsforschung einen hervorragenden und von Eysenck z. B. heftig angegriffenen Platz behauptet, geht von einer Modellvorstellung aus. Dasselbe gilt auch von der Feldtheorie, die unter den Gestaltspsychologen besonders Kurt Lewin (früher in Berlin, dann in den USA) vorgetragen und gefördert hat[28].

Wir sprechen hier zunächst von der Schichttheorie, dann über die Struktur und zuletzt über die Feldtheorie der Persönlichkeit.

---

[19a] Bergius a.a.O. 520.

[20] E. C. Tolman, *A psychological model*, in: T. Parsons u. E. A. Shils (Hrsg.), *Toward e general theory of action*, Cambridge, Mass. 1954, 279—361.

[21] Bergius a.a.O. 512.

[22] G. Kerschensteiner, *Theorie der Bildung*, Berlin 1926, 83 f.

[23] A. Wellek, *Die Polarität im Aufbau des Charakters*[3], Bern 1966, 26—32. — *Das Problem des seelischen Seins*[2], Meisenheim 1953.

[24] W. Arnold, *Person, Charakter, Persönlichkeit*, Göttingen 1957, 331.

[25] Nicht selten werden auch die Theorien bzw. Definitionen der Persönlichkeit in diesem Zusammenhang herangezogen, die Scheler und N. Hartmann gegeben haben. Über Schelers Personlehre zuletzt W. J. Revers in seinem Beitrag: *Philosophisch orientierte Theorien der Person und Persönlichkeit*, Handbuch der Psychologie, Bd. 4, 398—404. Über die Schwierigkeiten des Personbegriffes bei Scheler, auf dem der Begriff der Persönlichkeit aufbaut, braucht an dieser Stelle nichts gesagt zu werden. Nach seiner Meinung ist aber „die Person der Psychologie völlig transzendent“, so daß konsequenterweise Erörterungen über Person und Persönlichkeit und auch Forschungen zu diesen Problemen keinen Platz in der Psychologie haben können. Vgl. *Formalismus in der Ethik*[3], Halle 1927, 508.

[26] Vgl. R. Lay, *Die Welt des Stoffes*, 1. Bd. Aschaffenburg 1966, 59 ff. 143 ff.

[27] David, a.a.O. 33.

[28] K. Lewin, *A dynamic theory of personality*, New York 1935.

A. Die Schichttheorie. — Daß es sich hierbei um eine Modellvorstellung im oben beschriebenen Sinne handelt, ist besonders von Lersch und Wellek hervorgehoben worden[29]. Bei Lersch und auch bei Wellek wird das Schichtenmodell mehr formal genommen; ähnlich wohl auch in der Tiefenpsychologie, wenn sie allgemein zwischen Bewußtem und Unbewußtem; bei Freud zwischen Es, Ich und Über-Ich; bei C. G. Jung zwischen kollektivem und persönlichem Unbewußten, sowie Ich und Selbst unterscheidet[30].

1. Lersch nimmt in diesem bildlichen Sinne drei Schichten im Sein des Menschen an: den Lebensgrund oder Vitalbereich; den endothymen Grund, dem die Triebe, Strebungen, Gefühle und Stimmungen zuzurechnen sind; den personellen Oberbau. Er verweist nachdrücklich darauf, daß die aus der Geologie stammende Vorstellung einer vertikalen Aufschichtung nach ihren räumlichen Dimensionen nicht in das Seelische übertragen werden kann. Außerdem bestehen keine isolierenden Gegensätze oder Abgehobenheitsverhältnisse, sondern lebendige Integrationszusammenhänge.

2. Rothacker geht von einer neurologisch-anatomischen Modellvorstellung aus; nämlich von der Tatsache, daß wir im Menschen wie auch in den höheren Wirbeltieren ein Urhirn (Paläencephalon) und ein Neuhirn (Neencephalon) unterscheiden müssen. Das Neuhirn muß als ein stammesgeschichtlich späterer Erwerb betrachtet werden[31]. Aber auch ontogenetisch gesehen gibt es beim Kinde ein Ausreifen der Ganglienzellen und Nervenbahnen des Gehirns, dem eine gewisse Ordnung im Aufbau psychisch-geistiger Leistungen entspricht[32]. Diese empirischen Grundlagen haben schon F. Kraus zu seiner Unterscheidung von Tiefenperson und Kortikalperson geführt, die Rothacker im wesentlichen für seine Schichtenlehre übernimmt und weiter ausbaut. In der Tiefenperson postuliert er noch wenigstens eine vitale, vegetative und animalische Schicht, über der dann die Personenschicht und das Ich als oberste Schicht der Gesamtpersönlichkeit sich aufbauen. Gegen die Einheitlichkeit und die Methodik dieser Schichtenlehre sind von mehreren Seiten Schwierigkeiten erhoben worden[33]. Für Rothacker selbst ist sie „ein bereits bewährter heuristischer Gesichtspunkt" (X).

B. Die Strukturtheorie Felix Kruegers[34] bietet einen fruchtbaren Ansatz zu einer anthropologischen Persönlichkeitstheorie, der von ihm selbst allerdings nicht systematisch durchgeführt worden ist. Wellek hat in seinen beiden Büchern über

[29] Ph. Lersch, *Schichten der Seele*, in: v. Bracken-David 175; *Aufbau der Person* 74—77. — A. Wellek, *Polarität* 42—55.
[30] Vgl. dazu auch P. R. Hofstätter, *Tiefenpsychologische Persönlichkeits-Theorien*, in: Handbuch der Psychologie, Bd. 4, 542—586.
[31] C. Elze, *Centrales Nervensystem*, Berlin 1932, 12 (H. Braus, *Anatomie des Menschen*, Bd. 3).
[32] E. Rothacker, *Die Schichten der Persönlichkeit*³, Leipzig 1947, 2—7; mit Literaturangaben.
[33] J. Heyde, *Grenzen der psychologischen Schichtenlehre*, Zschr. f. philos. Forschg. 1 (1947), 211—249; E. Rothacker, *Zur psychol. Schichtenlehre*, ebd. 2 (1948) 543 ff.; J. Heyde, *Entgegnung auf die Bemerkungen* ... Ebd. 3 (1949) 240—248. — A. Wellek, *Polarität*, a.a.O.
[34] F. Krueger, *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit*, Berlin usw. 1953. — Wellek, *Polarität*; ferner: *Das Problem des seelischen Seins*², Meisenheim 1953.



„Das Problem des seelischen Seins" und „Die Polarität im Aufbau des Charakters" diesen Ansatz bedeutend erweitert und nach dem formalen Gesichtspunkt polarer Gegensätze dargestellt. Solche polaren Gegensätze sind Intensität und Tiefe, Extraversion und Introversion, Eshaftigkeit und Ichhaftigkeit usw.

Die Persönlichkeitstheorie Kruegers oder doch seine wesentlichen Gedanken zu einer solchen Theorie sind in folgenden Sätzen enthalten: Die Persönlichkeit ist eine strukturelle Ganzheit, in die alle Teilstrukturen eingegliedert sind; zu diesen Teilstrukturen gehören Wertungen und deren Gefüge, Wissenszusammenhänge usw. Die Persönlichkeit ist (neben den sie bedingenden Gemeinschaften) als ein „dispositionelles Total"[35] aufzufassen. „Die Wertungen und ihre Gefüge mit ihren instinktartigen Grundlagen sind das Dominierende im Leben der Seele überhaupt. Das Gefüge der Wertungen ... macht den Kern dessen aus, was psychologisch betrachtet, Persönlichkeit oder Charakter zu heißen verdient"[36]. Das gesamte Leben der Persönlichkeit, ihr Werden und ihr Aufbau, ist „vom Gestaltungsdrang der Seele beherrscht, der die Gliederungen der Dinge weit übergreift"[37].

Zusammenfassend kann man aus diesen Gedanken Kruegers eine Reihe von Momenten für eine Theorie und zugleich für den Begriff der Persönlichkeit herausheben: Die Persönlichkeit ist eine strukturelle und dynamische Ganzheit mit vielerlei entwicklungsfähigen und auf Entwicklung angelegten Teilstrukturen; unter diesen sind die Werthaltungen und deren Gefüge das Entscheidende. So ist dieser Persönlichkeitsbegriff wesentlich sinn- und wertbezogen[38].

Den Gedanken Kruegers vom Kern der Persönlichkeit hat Wellek, wie schon gesagt wurde, weiter entfaltet. Nach ihm ist der Charakter als Kernschicht der Persönlichkeit anzusehen, um den sich dann andere „Bereiche", wie er lieber sagen möchte, als Mantelschichten herumlegen. So unterscheidet er sieben Bereiche; an der untersten Stufe steht, ähnlich wie bei Rothacker und Lersch, die Vitalität; an oberster Stelle der Wille. — Der Gedanke Welleks von der Polarität im Aufbau des Charakters hat mancherlei Anklang gefunden; die Arten der Polarität und das Modell von Kern- und Mantelschichten ist auf scharfe Kritik, besonders in Monreal bei Eysenck gestoßen, auf die Wellek in einem späteren Nachtrag eine ebenso scharfe und in vielen Punkten doch wohl berechtigte Antwort gegeben hat[39].

C. Feldtheorie und Persönlichkeit. — Die Feldtheorie wurde besonders von Lewin auf der Grundlage der Gestaltpsychologie weiter entwickelt und auf die Persönlichkeitsforschung ausgedehnt. Das Wesentliche ihrer allgemeinen Aussage kann dahin zusammengefaßt werden, daß für das Verhalten der Person die gesamte

[35] Krueger 122.
[36] A.a.O. 136.
[37] A.a.O. 313.
[38] Vgl. dazu L. Gilen, *Selbstwertstreben und Entwicklung zur Persönlichkeit*, Stimmen der Zeit 163 (1959) 42—53.
[39] V. Bracken-David 229—232.

Umwelt ebenso entscheidend ist wie die innere Struktur des Menschen[40]. Eine Beschreibung des Löwener Psychologen Nuttin, die auf dem Kongreß in Montreal gegeben wurde, kann man vielleicht als ergänzungsbedürftig ansehen. Sie zeigt aber deutlich, was eine auf die Ganzheit der Person und nicht nur auf momentane Bestimmungen des Verhaltens bezogene, topologische Feldtheorie will, und welche speziellen Aufgaben einer gestaltpsychologischen Forschung der Persönlichkeit gestellt sind: „Die Persönlichkeit ist ein Weg des Seins und Verhaltens in einer Welt, die für das Selbst existiert. Der Ausblick auf eine Welt- oder Lebenssituation ist ein Wesensbestandteil der Persönlichkeit selbst. In diesem Sinne ist die Grundstruktur der Persönlichkeit eine ‚Ich-Welt-Einheit'. Nichts könnte den Persönlichkeitsbegriff gründlicher verstümmeln als die Vernachlässigung dieses Aspektes der Ausgesetztheit zur Welt hin" [41].

Von einer solchen Basis der Ich-Welt-Beziehung wäre auch eine personale Theorie der menschlichen Bedürfnisse und Motivationen zu erarbeiten. Das sind Gedankengänge, wie sie von J. Helm in seinem Beitrag zum Handbuch der Psychologie entwickelt werden: Über Gestalttheorie und Persönlichkeitspsychologie[42]. Er macht mit Recht darauf aufmerksam, daß dabei nicht nur die Abhängigkeitsbeziehungen zur Umgebung, wie es in der Feldtheorie leicht geschieht, sondern auch die der einzelnen Personenbereiche untereinander berücksichtigt werden müssen (375). Dabei muß man sich, innerhalb der gestalttheoretischen Betrachtung, den konditional-genetischen Charakter dieser Verhältnisse und der sie erfassenden Begriffe vor Augen halten. Es geht dabei aber wohl nicht um eine gleichsam eingleisig rein kausale Betrachtung. Es ist vielmehr auf die „Kausalität eines Feldzusammenhanges" hinzuweisen, die eine Überbrückung des Gegensatzes von Verstehen und Erklären, von geisteswissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher Psychologie zu erlauben scheint[43]. Man wird dem Verfasser gern zugeben, daß unter dieser Rücksicht einer empirischen Erforschung der habituellen Züge des Lebensraumes und, so fügen wir hinzu, der in ihm sich entwickelnden und evtl. verfestigenden Ich-Welt-Beziehungen eine besondere Bedeutung zukommt und daß von solchen Forschungen wichtige Beiträge zur Persönlichkeitstheorie erwartet werden können. Ob aber die begriffliche Erfassung der Persönlichkeit „unter Vermeidung aristotelischer Bestimmungen" erfolgen muß, wie der Verfasser meint, ist eine Frage, die weiterer Prüfung bedarf.

Eine ausführliche Kritik der hier besprochenen Persönlichkeitstheorien über das hinaus, was bereits angemerkt wurde, braucht an dieser Stelle nicht geboten zu werden. Man wird sich aber vor Augen halten müssen, daß Persönlichkeitspsychologie im letzten nicht auf bloße Theorie ausgeht, sondern Wege zum Verständnis des Menschen und seiner Persönlichkeit, damit auch zu einer person- und sachgerechten Behandlung von Menschen aufweisen möchte.

[40] Vgl. Allport 1959, 369. [41] J. Nuttin, in: v. Bracken-David 155 f.
[42] Handbuch der Psychologie Bd. 4, 357—390.
[43] A.a.O. 372.



# Besprechungen

**De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils.** Hrsg. von G. Baraúna OFM. Deutsche Ausgabe besorgt von O. Semmelroth SJ, J. G. Gerhartz SJ und H. Vorgrimler. 2 Bände, Herder-Verlag, Freiburg 1966. 630 und 604 Seiten, DM 108,—.

Erstaunlich kurze Zeit nach der in der dritten Sitzungsperiode des II. Vatikanums, am 21. November 1964, verkündigten Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" ist der breit angelegte Kommentar zu diesem erstrangigen Konzilserlaß herausgebracht worden. Es handelt sich nicht um einen Kommentar im strengen Sinne, sondern, wie der Untertitel sagt, um „Beiträge" zur Kirchenkonstitution. An diesem, gleichzeitig in sieben Sprachen veröffentlichten, internationalen Sammelwerk haben 57 Autoren mitgearbeitet, darunter fünf Konzilsväter, 28 Konzilstheologen, drei Konzilsbeobachter. Wir begegnen bekanntesten Namen: U. Betti, M.-D. Chenu, Y. M.-J. Congar, J. Daniélou, A. Grillmeier, Ch. Kardinal Journet, O. Karrer, H. de Lubac, P. Meinhold, Ch. Moeller, K. Rahner, J. Ratzinger, E. Schillebeeckx, H. Schürmann, O. Semmelroth, E. J. De Smed.

Das zweibändige Opus gliedert sich in drei verschiedene, aber eng miteinander verbundene Teile. Der erste Teil befaßt sich in sieben Einzeldarstellungen mit den geschichtlichen Voraussetzungen und theologischen Grundlagen, die für die Einordnung, für das Verständnis und die Wertung der Kirchenlehre der Konstitution unentbehrlich erscheinen. — Der zweite Teil bildet das eigentliche Corpus des Ganzen, den Hauptteil. Er bietet in acht Abschnitten, die den acht Kapiteln der Konstitution entsprechen, jeweils Studien über Einzelaspekte der Hauptthemen. Die ausführlichste Behandlung erfahren das zweite und dritte Kapitel der Konstitution: dem zweiten Kapitel über das Volk Gottes sind 13 (I 365—629), dem zentralen Thema über die hierarchische Struktur der Kirche im dritten Kapitel sind zwölf Beiträge (II 9—265) gewidmet. — Im dritten Teil wird der Versuch unternommen, die Konstitution unter ökumenischen Gesichtspunkten kritisch zu würdigen. Neben dem katholisch-ökumenischen Standpunkt kommen fünf Vertreter der von Rom getrennten Christen zu Wort.

Es kann hier, auf knapp zugemessenem Raum, nicht einmal die Aufzählung aller Beiträge, geschweige deren Besprechung im einzelnen erfolgen. Wie bei jedem Sammelwerk, sind auch die Arbeiten dieses Doppelbandes, so instruktiv eine jede auch sein mag, von unterschiedlichem theologischem Wert. Das eine und das andere Thema ist inzwischen auch schon neu aufgegriffen und weitergeführt worden. Die Konzilsliteratur wächst ja ins Ungemessene. So liegen zu der interessanten und eminent relevanten Frage nach dem Verbindlichkeitsgrad der Kirchenkonstitution (wie der konziliaren Erlasse überhaupt), die in unserem Werk direkt von U. Betti (I 186—194) und beiläufig von J. Ratzinger (II 68—70) sowie Y. M.-J. Congar (II 590 f.) behandelt werden, auch schon andere Meinungsäußerungen vor. Auf der Münchener Tagung der deutschen Dogmatiker 2.—5. Januar 1967 hat O. Semmelroth ein aufschlußreiches Referat über die „Verbindlichkeit der dogmatischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils" gehalten. Das Referat ist jetzt in „Theologie und Philosophie" (früher: „Scholastik") 1967 Heft 2 erschienen. Betti tendiert dazu, den lehrhaften Konzilstexten eine sehr hohe Valenz zuzuerkennen; nach Semmelroth rangiere er bald hinter dem brasilianischen Franziskaner B. Kloppenburg, der „von allen Autoren den Aussagen des Konzils

die höchste Qualifikation gibt und nicht einmal Definitionen einfachhin ausschließen zu wollen scheint" — entgegen der so gut wie allgemeinen gegenteiligen Meinung. Solch hohen Einstufungen stehen diametral Ansichten gegenüber, welche die theologische Verbindlichkeit der Konzilslehren minimalistisch betrachten (bemerkenswerterweise im Zusammenhang mit der Lehre vom kollegialen Hirtenamt der Bischöfe, siehe: Theologie und Philosophie 1967, 239). Vor solchen Extremen, Extremen im minimalistischen und maximalistischen Sinne, warnt u. a. J. Ratzinger in unserem Werke a. a. O., ebenso in seinem Kommentar zu den „Notificationes" im ersten Ergänzungsband des Lex. f. Theologie u. Kirche (Das Zweite Vatikan. Konzil I, Freiburg 1966, 349—358).

Der aufmerksame Leser von Konzilsliteratur, auch des vorliegenden Werkes, wird eine eigentümliche Beobachtung machen. Die dem Konzil zujubeln, es mitunter plus debito erheben (dieses „nimium" ist gegeben, wenn man etwa mit einem Anflug von Geringschätzung und Mitleid von „vorkonziliarem Katholizismus", von „vorkonziliarer Kirche" spricht: wenn das Neue in Wort und Weisung des Konzils überbetont wird auf Kosten der Kontinuität, u. ä.), eben diese üben nicht selten gleichwohl Konzilsschelte, äußern da und dort Unzufriedenheit, haben noch allerhand an den Konzilstexten auszusetzen. Um nur einiges herauszugreifen: Da heißt es, es sei bedauerlich, daß im IV. Kapitel bei der Rede von der „Teilnahme der Laien am prophetischen Amt Christi weder der Heilige Geist noch die Geistesgaben genannt" werden (I 415 u. 416); da wird zwar zugestanden, daß das Kapitel über Maria „einen wirklichen Fortschritt darstellt", es wird aber sofort (sehr unnötig) hinzugefügt: „was natürlich nicht heißen will, daß das gelungene Resultat nach allen Debatten und Kompromissen nicht glänzender sein könnte" (II 461; siehe auch 504); da liest man, daß die „Konzilskonstitution alles in allem sehr lateinisch bleibt", „das Konzil psychologisch, physisch und praktisch lateinisch ist" (II 500 u. 503); da wird geklagt über „eine noch allzu essentialistische Schau der Kirche" (II 505). Derlei nörgelnde Bemerkungen, zumeist sachlich nicht gerechtfertigt, verstimmen jedenfalls einen bestimmten Kreis von Lesern.

Inhaltlich wäre gar mancher Behauptung entgegenzutreten. Hier ein Beispiel. B. van Leeuwen OFM weist auf die in der Konstitution so nachdrücklich hervorgehobene christliche Hoffnung hin und sagt: „Diese ist im Kontext nur insofern sinnvoll, als sie der weltlichen Arbeit selbst eigen ist. Es handelt sich nicht nur um die Hoffnung auf einen Übergang in ein besseres Leben, sondern um eine Auffassung über die Zukunft der Welt selbst, welche Auffassung dann zu dieser Arbeit Anlaß gibt ... Es kann ja nur von christlicher Hoffnung die Rede sein, wenn in der weltlichen Arbeit selbst die Aussicht auf die Zukunft sichtbar wird" (I 416). Hier ist dem Verfasser des Artikels und Interpreten der Konstitution eindeutig zu widersprechen. Auch nach dem II. Vatikanum richtet sich christliche Hoffnung als virtus theologica nicht auf innerweltliche Werte und Ziele. Und daß die technische und kulturelle Fortentwicklung und Vervollkommnung der irdischen Wirklichkeiten nicht bruchlos in den neuen Himmel und die neue Erde übergehen, ist oft genug schon und deutlichst gegen Teilhard de Chardin'sche Gedankengänge ausgesprochen worden. Sollen diese etwa in die Lehraussagen des Konzils eingegangen sein?

Ist es nötig, ökumenische Rücksichtnahme so weit zu treiben, daß eine Quasi-Entschuldigung für unaufgebbare katholische Positionen vorgebracht wird, wie es II 505 f. geschieht? Hier wird gesprochen von „der Unruhe, dem Leid und der Verlegenheit, die wir den anderen Kirchen bereiten, die von uns große Gesten erwarten und die nun abermals sehr hohe Forderungen vernehmen müssen"; von grundlegenden katholischen Glaubenswahrheiten (katholische Kirche = wesentliche Verwirklichung der Kirche Christi; Episkopat und Primat) als von „Behauptungen", die trotz gewisser Abmilderungen (so: die anderen christlichen Gemeinschaften seien auch kirchliche Gemeinschaften) „nicht weniger furchtbare Härten zeigen" (II 506). Das Wort „Härten" ruft unwillkürlich das Wort der Jünger nach der Brotrede von Kapharnaum Joh 6,50 in Erinnerung, aber auch die Antwort und Frage des Herrn an die Zwölf (Joh 6,67).

Was Congar im Schlußwort des II. Bandes im Hinblick auf die zwölf der Hierarchie gewidmeten Beiträge schreibt, sie könnten nicht ohne Schaden für die theologische Forschung und für die Seelsorge ignoriert werden (II 596), darf füglich auf Baraúnas ganzes Sammelwerk ausgedehnt werden. Wer immer sich mit der Constitutio Dogmatica zu beschäftigen hat (und das sind wahrhaftig nicht bloß die Professoren), darf an dieser Fundgrube theologischer Ansichten, Einsichten, Aussichten nicht vorübergehen. Die diversen Studien insgesamt unterrichten, regen zur Auseinandersetzung an, zwingen zur Stellungnahme, u. U. auch zur Ablehnung, wie wir gesehen haben. So schulden alle vom Konzilsgeschehen Berührten, Katholiken und Nicht-Katholiken, dem Initiator-Herausgeber und seinen Mitarbeitern sowie dem Verlage für diese zwei imposanten Bände aufrichtigen Dank. *F. L. Drewniak*

Karl Rahner — Joseph Ratzinger, **Offenbarung und Überlieferung** (Quaestiones disputatae 25), Herder-Verlag, Freiburg 1965. 70 Seiten, 6.80 DM.

In diesem 25. Band der Quaestiones disputatae veröffentlichen K. Rahner und J. Ratzinger, die bereits den 11. Band dieser fruchtbaren Reihe gemeinsam bestritten haben, je eine noch vor Verabschiedung der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum" des II. Vatikanums gehaltene Vorlesung. Die zwei Beiträge sind von ungleichem Umfang: der von Ratzinger umfaßt 45, der Rahner'sche 14 Seiten.

Die Untersuchung Ratzingers ist betitelt: „Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffes". Ein erster Abschnitt gibt, nach Einführung in das Problem, „Thesen zum Verhältnis von Offenbarung und Überlieferung". Diese „Thesen" — es sind Darlegungen, nicht knapp gefaßte Sätze — verbreiten sich über: Offenbarung und Schrift; Die unterschiedliche Bedeutung der Schrift im Alten und Neuen Bund; Christus, die Offenbarung Gottes; Das Wesen der Überlieferung; Die Funktion der Exegese. Obwohl der Autor in diesen Thesen deutlich „die Grenze des Schriftbuchstabens, die Freiheit des Geistes und die Vollmacht der Kirche" aufzeigt, „die regulative Funktion der amtlichen Zeugen gegenüber der Schrift und ihren Zeugen" betont (46 48), scheint er zu guter Letzt doch wieder viel von dem Gesagten zurückzunehmen, etwa in den Sätzen: „Gleichwie es ein Wächteramt der Kirche und ihrer geistbegabten Zeugenschaft gibt, so besteht auch ein Wächteramt der Exegese, die den Literalsinn erforscht ... Insofern gibt es dann so etwas wie eine Eigenständigkeit der Schrift als eines selbständigen Maßstabes gegenüber dem kirchlichen Lehramt" (47); „Das, was wissenschaftlich oder auch durch schlichte Lektüre eindeutig aus der Schrift zu erkennen ist, hat die Funktion eines wirklichen Kriteriums, vor dem auch die lehramtliche Äußerung sich bewähren muß" (48). Die gleich folgende geringfügige Abschwächung ändert nichts an der Härte dieser Aussagen, die der Rezensent in dieser Formulierung nicht unterschreiben kann. — Im zweiten Abschnitt geht der Autor an die Auslegung des Trienter Traditionsdekretes. Mit großem Interesse folgt der Leser den Ausführungen des Trient-kundigen Theologen. In gründlicher Untersuchung beschäftigt sich Ratzinger mit der Vorgeschichte und dem Werden des berühmten Textes. Er hat hier den Mut, gewissen Positionen J. R. Geiselmanns kritisch zu begegnen. So sieht er in der von G. vollzogenen Fixierung des Forschens nach den Gründen, die zur Ablösung des „partim-partim" durch „et" führten und auf eine materielle Suffizienz der Schrift hinauszulaufen scheinen, eine ungebührliche Einengung der ganzen Fragestellung; Trient biete ein viel reicheres Zeugnis, als sich dem Bewußtsein der folgenden Jahrhunderte eingeprägt hat, und heutige theologische Arbeit könne hier „Neubefruchtung, Bestätigung ihres Suchens und Wegweisung empfangen" (68).

K. Rahner hat es den einstigen Hörern seiner in Münster gehaltenen Vorlesung und deren jetzigen Lesern nicht leicht gemacht „mitzukommen". Sein Beitrag ist formal (ausdrucks- und stilmäßig) sowie materiell-inhaltlich ausgesprochen schwer. Es finden sich Satzgefüge von 15 und 16, von 19, von 21 Druckzeilen! Und das bei Aussagen, die alles andere als sofort einsichtig und verständlich sind. Allerdings behandelt Rahner unter der Überschrift „Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung ein aktuelles Thema, das außerordentlich kompliziert und schwierig ist, das in gleicher Weise der nicht-katholischen Christenheit und Theologie zusetzt: „Wir haben einen theologischen Großkampf vor Augen" — schrieb die Märznummer 1966 der „Lutherischen Monatshefte" —, „in dessen Verlauf die Frage, ob es überhaupt noch eine Offenbarung gibt, allmählich Riesenausmaße angenommen hat und die Fundamente der Kirche bedroht". Rahner, der bei allem Eintreten für einen Pluralismus in der Theologie durchaus noch mit dem Begriff „Häresie" operiert, von der „Häresie des Modernismus" spricht, anerkennt gleichwohl nachdrücklich das Uranliegen des Modernismus: die Immanenz des Offenbarungsvorgangs. Er unternimmt es, den Immanentismus und die grundlegende Bedeutung des transzendentalen Gottverhältnisses des Menschen — freilich unbeschadet einer kategorialen Offenbarungsgeschichte — zu entsprechender Geltung zu bringen. Dabei geht Rahner sehr weit, weiter, als dem Rezensenten zu folgen möglich ist. Mit mir wird sich sicherlich noch manch anderer Theologe außerstande fühlen, etwa der Ansicht Rahners beizupflichten, daß „durch das übernatürliche Existential des Menschen, jedes Menschen überhaupt, schon eine Geoffenbartheit Gottes durch gnadenhafte Selbstmitteilung gegeben" sei; daß „diese gnadenhafte Gottbefindlichkeit des Menschen, der auf den Gott des dreifaltigen Lebens ausgerichtet ist, durchaus auch schon als Wortoffenbarung verstanden werden" (17) könne. Die Argumentation Rahners ist fürs erste bestechend: die Geschichte des übernatürlichen Heils würde (das sei auch Lehre des Konzils) überall in der Geschichte gewirkt; das Heil aber könne nicht ohne Glaube und der Glaube nicht ohne eigentliche Offenbarung sein. Aber so stringent dieser Kettenschluß zu sein scheint, muß man doch fragen: Entfernt sich solch spekulatives Denken nicht gar zu sehr vom Wort, vom positiven Zeugnis der Schrift, die da proklamiert: „Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi" praedicatum (Röm 10,17; vgl. 10,14 f.)? Noch keinem Theologen gelang die allseits befriedigende Lösung der harten Aporie: Entweder wird an der unbedingten Notwendigkeit der Evangelisation, der Glaubenspredigt als Offenbarungsvermittlung zur Erlangung des Heils festgehalten, wobei die Universalität des göttlichen Heilswillens gefährdet erscheint; oder es werden Erklärungen des allgemeinen Heilswillens Gottes und seiner Verwirklichung gegeben, die den überlieferten Begriff der Offenbarung fast bis zum Nicht-Wiedererkennen neu bestimmen und dabei die Verpflichtung der Kirche zu missionarischem und pastoralem Wirken zu relativieren scheinen.

„Bescheidene Versuche", „eine quaestio disputata im ursprünglichen Verstand des Wortes", „nicht mehr als eine Wortmeldung im theologischen Gespräch" um die Begriffe der Offenbarung und der Tradition — so charakterisieren die Verfasser selbst im Vorwort ihre in diesem Band publizierten Studien. Mag der Leser sich von den Darlegungen samt und sonders überzeugen lassen, mag er (wie der Rezensent) gegenüber manchen Aufstellungen und Folgerungen Vorbehalte anmelden: er wird nach Durcharbeit der beiden Untersuchungen in jedem Falle den Band mit erweitertem theologischem Horizont dankbar aus den Händen legen.

*F. L. Drewniak*

Klaus Gamber, **Liturgie übermorgen.** Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes. Herder-Verlag, Freiburg 1966, 288 Seiten, kart. lam. DM 24,50.

K. Gamber, der sich in langjähriger wissenschaftlicher Tätigkeit vor allem auf dem Gebiet der Erforschung liturgischer Handschriften Ansehen erworben hat, tritt nun mit einem Werk



an die Öffentlichkeit, das in Titel und Themenumfang die sonstige streng fachwissenschaftliche Arbeitsweise des Verfassers scheinbar verleugnet. Tatsächlich ist „Liturgie übermorgen" jedoch kein Titel, der einer heute weit verbreiteten Neuerungssucht huldigen möchte. Es soll vielmehr zum Ausdruck gebracht werden, daß die Reform christlichen Gottesdienstes noch lange nicht am Ende sein wird, sondern eines weiten Weges geduldigen Fortschreitens bedarf. „Reform aber ist zugleich auch Rückkehr zur Urform" (S. 19). Deshalb gilt es, gerade die Urform der Liturgie wieder deutlich zu sehen und die allgemeinen liturgischen Sinn- und Formgesetze herauszuarbeiten, die aller organisch gewachsenen Liturgie des Morgen- und Abendlandes eigen sind, die dennoch seit dem frühen Mittelalter oft vielfältig überdeckt wurden und deren mangelnde Berücksichtigung sich teilweise heute, nach glücklich begonnener, aber nicht immer konsequenter Reform erst recht bemerkbar macht. Solche Grundgesetze wiesen R. Guardinis *Vom Geist der Liturgie* und J. A. Jungmanns *Die liturgische Feier* auf. Vier Beispiele ähnlicher Formgesetze formuliert Gamber in der Einführung seines Buches (S. 19). Man könnte sie schlagwortartig bezeichnen (der Verfasser vermeidet dies!) als Gesetze „von der Einzigkeit des (Haupt-)Zelebranten als des Vorstehers der liturgischen Feier", „von der hierarchischen Gliederung der Versammlung", „von der Entsprechung zwischen Feierlichkeit und Teilnehmerzahl" und „von der Zentralstellung des Altars".

Der „Gottesdienst von übermorgen" (IV. Teil) wird das Ergebnis von Reformen sein, die der veränderten Kirche Rechnung tragen, zugleich aber der inneren Gesetzlichkeit der geschichtlichen Entwicklung der Liturgie aus ihrer Urform entsprechen. So geht dem IV. Teil des Buches (21—91) ein dreiteiliger Abriß der bisherigen Liturgiegeschichte voraus: Teil I behandelt „die Feier des Herrenmahles" (21—91), Teil II „die klassische Liturgie" (92—146), Teil III „Spätformen der Liturgie" (147—173).

Besondere Sorgfalt ist der Darstellung der Feier des hl. Mahles in der Urkirche gewidmet (I, Kap. 1—4). Es gelingt dem Verfasser, die Vorbildlichkeit des letzten Abendmahles Jesu für die Urgemeinde konkret nachzuzeichnen. Der genaue Vergleich dieser Feiern mit dem Ritus des jüdischen religiösen Festmahles bietet auch den Schlüssel zur Deutung eines so wichtigen, bisher oft mißdeuteten Zwischengliedes wie der *„Eucharistia" der Didache* (IX—X). Textelemente, die sich deutlich auf die eucharistisch-sakramentale Speise beziehen und solche, die nur zu einer nichtsakramentalen Agape zu passen schienen, erweisen nun ihre natürliche Zusammengehörigkeit. Demnach entspricht die erste Danksagung „für den hl. Weinstock" (IX, 2) dem Kiddusch-Becher. Die (nach jüdischem Mahlritus anschließende) Kiddusch-Berakha „über den Tag" besitzt in der Didache kein eigenes Textstück, wohl weil ein je nach dem Tage wechselnder Text keinen Platz in einer Kleinstsammlung kurzer feststehender Benediktionsformeln hat. Findet sich dennoch eine Anspielung auf diese Berakha in den Worten: „Den Propheten erlaubt, die Danksagung zu sprechen, wie es ihnen beliebt"? — Sakramental zu verstehen ist die Danksagung über das (vor der Sättigungsmahlzeit) zu brechende Brot (IX, 3) und jene an 1 Kor 10,17 erinnernde ergreifende Brotbitte („Wie dieses Brot zerstreut war ... und eins geworden ist, so möge zusammengebracht werden deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich"), die sich auch in späteren Eucharistiegebeten (z. B. Dêr-Balyzeh und Serapion) erhalten hat. Die Danksagung „nach der Sättigung" (X, 1 ff.) aber ist dann entsprechend den Einsetzungsberichten (Lk 22,20 und 1 Kor 11,25) unschwer als Danksagung über den „Segensbecher" zu erkennen. Die Worte vollends: „Hosanna dem Sohne Davids! Ist einer heilig, so trete er herzu" (X, 6) nehmen schon die spätere Kommunioneinladung der orientalischen Liturgien („Das Heilige den Heiligen") mit ihren Antworten vorweg. — Befremden könnte bei der sakramentalen Deutung höchstens das Fehlen der Einsetzungsworte. Doch besagt das Fehlen unter den Benediktionsformeln nicht, daß auch bei der Feier selbst der Einsetzungsbericht gefehlt hätte. Immerhin zeigt sich dessen verhältnismäßig lockere Verknüpfung mit den Benediktionen, wie ja auch später in der orientalischen Anaphora die

Einsetzung zunächst scheinbar nur narrativ in der Reihe der Heilstaten erwähnt wird, bis Anamnese und Epiklese die liturgische Aktualisierung der Herrenworte explizite deutlich machen.

Was die frühchristliche Danksagung beim Herrenmahl auszeichnet, ist der Reichtum ihrer christologischen und soteriologischen Gedanken, wiederum in Entsprechung zum heilsgeschichtlichen Aufbau der jüdischen Berakha. Von diesem Ansatz her sind die paulinischen Christushymnen (z. B. Kol 1,12–20, Eph 1,3–6; 7–10) zu verstehen, von denen ein gerader Weg etwa zur „Apost. Überlieferung" führt. Die von Gamber in extenso zitierten biblischen und frühpatristischen Dankgebete zeigen eine geistige Höhe, die um so mehr spürbar werden läßt, wie unabweisbar eine Neugestaltung des Eucharistiegebetes gerade für die römische Liturgie ist. Der römische Kanon steht als Produkt einer Lokaltradition einsam in der Gesamtüberlieferung der frühchristlichen und orientalischen Eucharistiefeier; und die Forderung nach Reform kann nur lauten: Die „neue Form muß dort anknüpfen, wo die ältesten Texte eucharistischen Dankens zu finden sind, nämlich in den paulinischen Briefen sowie in anderen Quellen der bald darauffolgenden Epochen des frühen Christentums" (51).

Die hervorragende Bedeutung des Dankgebetes in der frühchristlichen Liturgie läßt doch das Bittgebet keineswegs unwichtig erscheinen. Dieses ist vielmehr mit jenem engstens verknüpft. So folgt z. B. auf den Hymnus Eph 1,3 ff. Bittgebet in Eph 3,14 ff. Glaubenserkenntnis und Liebe werden hier wie sonst an erster Stelle erbeten; dazu vor allem die Wiederkunft des Herrn! Beispielhaft ist auch die Verbindung von Brotbenediktion und Brotbitte in Didache IX. Auch die orientalischen Eucharistiegebete lassen organisch das Bittgebet aus dem Dankgebet hervorgehen: die der antiochenisch-byzantinischen Liturgiefamilie nach dem Einsetzungsbericht, die der alexandrinischen bereits vor diesem, während der römische Kanon wiederum weniger glücklich mehrschichtiges Bittgebet vor und nach dem Einsetzungsbericht aufweist.

Der I. Teil wird beschlossen mit den Kapiteln: „Frühe Gottesdiensträume" und „Die Eucharistie am Samstagabend in Ägypten." Hier scheint Gamber allzusehr bestrebt, früheste Gottesdienstverhältnisse stellenweise noch in einer Zeit nachzuweisen, die er sonst als die der klassischen Liturgie beschreibt. Nach Notizen der Kirchenhistoriker Sokrates und Sozomenos (5. Jahrh.) hat man in ägyptischen Kirchengemeinden entgegen dem sonstigen kirchlichen Brauch am Samstagabend Agape gehalten und anschließend das Opfer dargebracht. Enge Beziehungen zu Alexandrien hatte Aquileja. In der Südhalle der Doppelanlage von Aquileja sei nun, „wenn nicht alles täuscht, ein Kultraum erhalten, wie er zur Feier der Agape mit anschließender Eucharistie gedient hat" (79). In der Mitte dieser Südhalle findet sich ein Mosaik „Triumph der Eucharistie", das durch spätere Fundamente eines Altars beschädigt worden sei. Ursprünglich habe hier als einer unter anderen Tischen der des Vorstehers gestanden, an dem nach der Agape über Brot und Wein das Dankgebet gesprochen worden sei. — Tatsächlich sieht die Mehrzahl der Archeologen jedoch gerade in der Südhalle einen Raum, in dem die Eucharistie überhaupt erst gefeiert wurde, als gegen Ende des 4. Jahrhunderts die ältere Nordhalle durch Einbau der Mauern der neuen Basilika unbrauchbar wurde. Diese Nordanlage aber hatte bereits eine Presbyteriumsanlage mit Kathedra und Schranken (Vgl. O. Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christl. Altar*, Bonn 1965, 221 ff.).

Der II. Teil des Buches ist überschrieben: „Die klassische Liturgie. Der Gottesdienst der Väterzeit." Die einzelnen Kapitel behandeln die „gotisch-griechische Liturgie", die afrikanisch-römische Liturgie, irische Meßlibelli, die gallikanische Liturgie und Lektionsordnungen des 4./5. Jahrh. Die Bezeichnung besonders der erstgenannten Liturgiegruppe überrascht, da man feste Ritusbezeichnungen erwartet, die indes für die gemeinte Zeit noch nicht voll verwendbar sind. Zwar fehlen aus dieser Zeit Quellen, die über den Aufbau der gotischen Liturgie näheren Aufschluß geben könnten, doch ist kaum daran zu zweifeln, daß der Gotenbischof Ulfila († 383), von Eusebius von Nikomedien geweiht, denselben Ritus befolgte wie sein Konsekrator, daß ferner seine Bibelübersetzung bestimmt war für eine in gotischer Sprache gefeierte Volksliturgie. Die Volkssprache als Prinzip der Verbreitung frühchristlicher Liturgie, wie auch des späteren byzantinischen Ritus, wird hier in seiner Fruchtbarkeit spürbar; und wir ermessen aus den lebendigen Ausführungen dieses Kapitels, wieviel stärker Glaube und Liturgie bei den germanischen Völkern hätten verwurzelt werden können, wenn die Umstände der über die Franken erfolgten Vermittlung des Christentums denen der Gotenmissionierung in diesem Punkte ähnlicher gewesen wären.



Im Kapitel über die afrikanisch-römische Liturgie überzeichnet Gamber wohl etwas den zweifellos überragenden Anteil der afrikanischen Komponente. Gegen die herrschende Auffassung wird die „Apost. Überlieferung" Hippolyt und der römischen Kirche abgesprochen und wiederum als „Ägyptische Kirchenordnung" deklariert (117), das berühmte Kanonzitat in De sacramentis aber wird weder Ambrosius noch der frühen römischen Liturgie belassen, sondern zum übersetzten Bruchstück einer alexandrinischen Anaphora (113). Der Stelle aus De mysteriis (8,50), daß die „benedictio", also das Eucharistiegebet in seiner Gesamtheit, „konsekriere", wird wohl zu Unrecht De sacramentis (4,5) entgegengesetzt: durch die Worte Christi geschehe die Konsekration (115), denn gerade an dieser Stelle wird ja fast der ganze Kanon zitiert. — Des Bedenkens wert erscheint im 3. Kap. die Deutung von „missa" als vulgäres Äquivalent für Prosphora. Stellen wie „immolatio missae" (Missale Gothicum) oder „missa ... hoc est oblatio" (Aetheria 27,8) fänden so eine denkbar einfache Erklärung.

Im 1. Kap des II. Teils wird ausführlich das Papsthochamt des 8. Jahrh. geschildert, das, wenngleich in seiner ästhetischen Hochform bestechend, wegen seiner starken feudalistischen ort- und zeitgebundenen Akzente kaum noch als absolute Norm römischer Liturgie betrachtet werden kann. — Die Übersetzung der römischen Liturgie unter Cyrill und Method ins Slawische (Thema des 2. Kap) wurde, wenn auch für einige Provinzen zukunftsträchtig, leider kein Beispiel, das liturgiegeschichtlich im römischen Ritus Schule machte. Anders im Bereich der byzantinischen Liturgie, der das 3. Kap gewidmet ist und der die deutliche Sympathie des Verfassers gehört. „Noch heute können wir uns der mystischen Feierlichkeit der byzantinischen Liturgie nicht entziehen." — „Trotz ihrer Eigenschaft als Mysterienfeier hat die byzantinische Liturgie die anwesenden Gläubigen nie zu bloßen Zuschauern gemacht. Einmal weil sie ihnen die Möglichkeit gibt, sich an den relativ einfachen Gesängen zu beteiligen ... Priester und Diakone kommen während der hl. Feier mehrmals in die Mitte des Volkes: bei der Inzensation, beim ‚kleinen' und beim ‚großen Einzug', der Diakon auch bei den Litaneien. Dadurch machen sie die anwesenden Gläubigen zu Mitspielern beim heiligen Geschehen" (164 f.). — „Die Texte des byzantinischen Ritus zeigen im Gegensatz zu den Orationen der römischen Messe eine Fassung, die von der Mehrheit der Gläubigen verstanden wird. Es fehlt diesen Gebeten zwar die vielbewunderte, aber vielleicht doch zu Unrecht allzusehr gepriesene sprachliche Prägnanz der Orationen des römischen Ritus. Dafür zeichnen sie sich aber aus durch leicht verständliche, im Geist der Bibel gehaltene dogmatische Aussagen und durch eine große Innigkeit und Anschaulichkeit. Diese Gebete sind für eine Übersetzung in eine moderne Sprache weit mehr geeignet als die römischen Texte, bei denen eine Übersetzung ohne Kommentar den Menschen von heute meist nur wenig gibt" (166). — Obwohl die byzantinische Liturgie die meisten Fehlentwicklungen des römischen Ritus vermieden hat, kann es doch nicht darum gehen, byzantinische Formen in einer künftigen Liturgie bei uns oder in anderen Gebieten des römischen Ritus zu übernehmen, auch sie sind allzusehr einer bestimmten kulturellen Epoche verhaftet. Es muß vielmehr weiter zurückgegangen werden auf Formen, die denen aller späteren Riten zugrunde liegen und wegen ihrer Nähe zum Ursprung eben die Stiftung des Herrn selbst allen Völkern nahezubringen geeignet sind. Diese anzustrebende Entwicklungsstufe: „Der Gottesdienst von übermorgen. Die ökume-

nische Liturgie", ist Gegenstand des IV. Teils. Die ökumenische Liturgie ist nicht als Ergebnis von Uniformierung, sondern als Rahmenliturgie gedacht, die sich konkret je nach Sprache und Volkstum als „wahrhafte Volksliturgie" verwirklichen muß. Bestehende Hochformen liturgischer Entwicklung jedoch, die der vollen aktiven Beteiligung des Volkes schwer zugänglich sind, sollen in Kathedralen und Klosterkirchen bewahrt werden (180).

Wir müssen es uns versagen, das Bild nachzuzeichnen, das Gamber im einzelnen von der ökumenischen Liturgie entwirft. Es entspricht den Grundstrukturen der klassischen Liturgie, die schon bei der jüngsten Liturgiereform wieder deutlicher hervorgetreten sind, wenn ihnen auch manche Zelebrationspraxis z. Z. nicht gerecht wird. Auf eine solche derzeit üblich gewordene Stillosigkeit im Vollzug des Wortgottesdienstes sei ausdrücklich hingewiesen: Der dialogische Charakter des Wortgottesdienstes als Verkündigung und Gebet wird praktisch verleugnet, wenn der Priester von seitlich stehenden Sedilien aus, dem Volk, statt dem Altar zugewandt (also in Verkündigungsstellung), Oration und Fürbitten spricht (vgl. S. 199). Die Schwierigkeit entfällt bei Priestersitz in der Apsis. — Sehr unbefriedigend ist z. Z. oft auch der Vollzug der Evangelienverkündigung. Gamber fordert hierfür Begleitung durch Kerzenträger, vor allem aber Verkündigung unmittelbar vor den Gläubigen oder gar in ihrer Mitte. Tatsächlich geht es nicht darum, wie manche meinen, die Verkündigung zu „entritualisieren", sondern sie den Gläubigen „nahezubringen".

Zwei Desiderata für die Liturgie von übermorgen (230) seien eigens genannt: 1.) die gelegentliche Möglichkeit der Trennung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, oder besser: die gelegentliche Verbindung der Eucharistiefeier mit einem anderen Gottesdienst, etwa der Tauffeier; solche Verbindungen gibt es im byzantinischen Ritus entsprechend frühchristlicher Tradition noch heute; 2.) die Schaffung eines Ritus der Hausmesse, für den die Form der urchristlichen Eucharistiefeier weit mehr Modell sein kann, als für den Gottesdienst der Großgemeinde. Eine solche Feier muß auf die kleine Teilnehmerzahl abgestimmt sein und darf nicht den Eindruck einer „Notmesse" erwecken.

„Probleme des Kirchenbaus" sind Thema des letzten Kapitels. Dem traditionellen abendländischen Kirchenbau mit erhöhter Presbyteriums- und Altaranlage, der als „Theater-Typus" bezeichnet wird, setzt Gamber den „Arena-Typus" entgegen, dessen zentral gelegener Altar von den Gläubigen wenigstens halbkreisförmig umstanden werden kann. Als geschichtliche Vorbilder einer solchen Lösung gelten dem Verfasser z. B. jene frühen nordafrikanischen Basiliken, deren Altar im Mittelschiff stand, während die Gläubigen die Seitenschiffe füllten. Auch der byzantinische Zentralbau (mit Altar allerdings in der Apsis) wird ähnlich interpretiert, da die Gläubigen bis an die Altarschranken vorrücken und später die Ikonen der Bilderwand mehr die Gemeinschaft der Heiligen vermitteln als die der Gläubigen mit dem Priester hindern. Dennoch handelt es sich bei diesen Bauten durchaus um gerichtete (und deshalb auch den Gläubigen eine Gebetsrichtung auferlegende): bei den nordafrikanischen meist um eingangsgeostete (vgl. Nußbaum 213), die es den Gläubigen erlaubten, gen Osten zu beten, ohne dem zwischen ihnen gelegenen Altar den Rücken zu kehren, — bei den byzantinischen um apsisgeostete, so daß die Intention dieser Bauten mit der des geforderten „Arena-Typus" nicht übereinstimmt.

Hier wie in anderen Abschnitten des Buches muß naturgemäß vieles offen bleiben. Verdienst des Verfassers bleibt es jedenfalls, zu wesentlichen Punkten der noch ausstehenden Liturgiereform fruchtbare Gedanken vermittelt zu haben.

*Hans-Joachim Schulz*

Albert Lampart, **Ein Märtyrer der Union mit Rom.** Joseph I. (1681–1696), Patriarch der Chaldäer. Benziger Verlag, Einsiedeln-Köln 1966, 396 Seiten, Leinen DM 48,—.

Die vorliegende Arbeit, hervorgegangen aus einer Dissertation am Päpstl. Orientalischen Institut bei W. de Vries, kann ehrenvoll neben dessen Werk „Rom und die Patriarchate des



Ostens" bestehen, das die Konzilsverhandlungen um das Dekret über die katholischen Ostkirchen so günstig beeinflußt hat. Was bei de Vries über einen Zeitraum von Jahrhunderten für sämtliche Patriarchate mit gebotener Kürze gezeigt wird, das erscheint bei Lampert im Detail der Unionsversuche mit den Nestorianern während des 16. und 17. Jahrhunderts und vor allem im Spiegel der Schicksale Josephs, des Patriarchen der Chaldäer, des Frömmsten und Treuesten aus den Reihen der Nestorianer, die sich der katholischen Kirche in dieser Zeit anschlossen.

In zehn Teilen, die jeweils in Kapitel unterteilt sind, behandelt der Verfasser: „Die Welt Josephs" (I, 1–3: Das Los der Christen im Osmanischen Reich, Frankreich als Schutzmacht der Katholiken, Lateinische Missionare in der Levante), die Unionsversuche der Nestorianer von Sulaqa (1552) bis zu Joseph I. (II), die Bekehrung Josephs, des nestorianischen Metropoliten von Diarbekr, seine Absetzung, sein Exil, seine Rückkehr, seine Einsetzung als Patriarch, seine Amtsausübung und seine Abdankung (III–IX) sowie den mißglückten Unionsversuch Elias' IX. im Jahre 1694 (X). — 4 Phototafeln, 127 Seiten Dokumente, zum größten Teil aus den Archiven der Propaganda, ferner Reihen, Erklärungen und Register machen das Werk über die gründliche Behandlung des Themas hinaus zu einem wissenschaftlichen Hilfsmittel.

Wie der Titel des Buches („Ein Märtyrer der Union") zu verstehen ist, zeigen die zusammenfassenden Schlußsätze: „Auf der einen Seite: Patriarch Elias IX., der ihn geweiht hatte, quälte und verfolgte ihn unablässig. Er verstieß ihn, der aus lauteren Motiven die Kirche gewechselt hatte, als abscheulichen Renegaten. — Auf der anderen Seite: Die römischen Missionare unterschätzten in ihrem gutgemeinten Eifer das Anliegen Josephs, indem sie seine ehrwürdige Ostkirche stil- und verständnislos latinisierten. Beide Parteien — Nestorianer und Römer — verkannten Joseph, den ehrlichen und willigen Patriarchen, und so wurde er zwischen Amboß und Hammer zum Märtyrer geschmiedet" (S. 223 f.).

Dennoch hütet sich Lampart vor allen einseitigen Verurteilungen. Wie schwer war es doch damals für Rom, sich von der Lage der einzelnen Kirchen im Osmanischen Reich ein genaues Bild zu machen und sich von der Zuverlässigkeit ihrer Hierarchen zu überzeugen! So hatte schon der erste nestorianische Hierarch, der seine Bestätigung als katholischer Patriarch durchsetzte, Johannes Sulaqa, den Tod seines Vorgängers vorzutäuschen verstanden, während in Wirklichkeit nur eine Synode dessen Absetzung versucht hatte. („Lebend noch wurde er — Simon VII. — in den Tod geschickt und ein anderer an seine Stelle gerufen", heißt es bei Sulaqas Nachfolger: S. 52) Und unter den Briefen des zeitweilig um die Union bemühten Elias' IX., die von Unterhändlern der Propaganda vorgelegt wurden, sind noch heute echte und falsche nicht immer mit Sicherheit zu unterscheiden (S. 80). Was Wunder, wenn sich Rom vor allem auf die Berichte seiner Delegaten und der lateinischen „Missionare", vor allem der an verschiedenen Orten der Levante wirkenden Kapuziner verließ. Beide waren übrigens Josephs eifrigste Fürsprecher in Rom und haben ihm die liturgischen Latinismen jedenfalls nicht gegen seinen Willen aufgedrängt. Immer wieder wird auch Roms Bemühen deutlich, das nestorianische Patriarchat nicht zu spalten, sondern möglichst geschlossen für die Union zu gewinnen. Bei Johannes Sulaqa schienen alle Voraussetzungen dafür gegeben; und Joseph erlangt seine Bestätigung als Patriarch nach längerem Zögern Roms nur aufgrund der Rechtsannahme, das Patriarchat der Chaldäer sei vakant, da die inzwischen in den Bergen Kurdistans residierenden Nachfolger Sulaqas als in die Häresie zurückgefallene und deshalb nicht mehr rechtmäßige Patriarchen galten (S. 160).

Dem nestorianischen Patriarchen Elias IX. von Mossul (in der Linie des von Sulaqa „abgesetzten" Simon VII.) freilich mußte sein einstiger Bischof Joseph als abtrünnig erscheinen: Nicht so sehr Josephs Übereinstimmung mit der katholischen Glaubenslehre (abgesehen vom mißverstandenen Theotokostitel Mariens) erregte bei Elias Anstoß, waren doch die durch legalisierten Nepotismus oft schon in jungen Jahren inthronisierten nestorianischen Patriar-

chen dieser Zeit — und erst recht die Masse der Gläubigen — kaum fähig, dogmatische Differenzen korrekt zu erfassen. Auch die Beziehung zu den Kapuzinern von Diarbekr und selbst eine vage Anerkennung des päpstlichen Primats hätte Elias hingenommen, war er doch selbst aufgrund des in die nestorianischen Rechtssammlungen aufgenommenen 37. pseudo-nizänischen Kanons zu einer solchen bereit (S. 79). Daß aber Joseph die Namen des „hl." Nestorius und Theodors von Mopsuestia aus den liturgischen Büchern strich und ihr Fest abschaffte, erschien Elias als Verleugnung des Glaubens der Väter und als Verrat an der Nation (112 ff.). Sicher war es ungeschickt von römischer Seite, gerade dies immer wieder schon zu Beginn aller Unionsverhandlungen zu fordern, setzte es doch eine geistige Unterwerfung voraus, der Glaubenseinsicht meist noch fehlte. Äußerungen der Anerkennung des päpstlichen Primates andererseits waren von nestorianischer Seite oft so unverbindlich und in Hoffnung auf geldliche Zuwendungen erfolgt, daß Rom ihre Echtheit nur in drastischen Zeichen der „Bekehrung" als erwiesen ansah.

Daß damals auch willkürliche Anpassungen an den lateinischen Ritus als solche „Bekehrungszeichen" bewertet wurden, muß erst recht bedauert werden. So erscheint uns die damals sehr gelobte Einführung des Weihwassers und der Gebrauch lateinischer Meßgewänder eher als Makel (S. 172). Doch was bedeutet dies gegenüber der unermüdlichen Predigttätigkeit (eine bei den damaligen Nestorianern vergessene Tugend!) und den zahllosen wirklich notwendigen Reformen (Wiedereinführung der Beichte, der Krankensalbung und Wegzehrung, Abschaffung simonistischer Praktiken usw.: S. 169 ff.), in denen Josephs Treue zur katholischen Kirche fruchtbar wurde.

Als gegen Ende des 18. Jahrhunderts mit einem der Nachfolger des Elias die seitdem nicht mehr unterbrochene Union geschlossen wurde, sorgte Rom dafür, daß die Teilkirche der Nachfolger Josephs dem zu voller Rechtmäßigkeit wiedererwachten Patriarchat von Babylon eingegliedert wurde. Nur das längst geschwächte Patriarchat „der Berge" blieb unter den seit 1690 wieder nestorianischen Nachfolgern Sulaqas außerhalb der Union. Es zählt heute nur noch 70 000 Gläubige. So kann wenigstens für die „Kirche der zwei Konzilien", wie man die Nestorianer heute bisweilen nennt, nicht behauptet werden, daß Rom durch vorzeitige Teilunionen eine größere Wiedervereinigung auf die Dauer verhindert hätte.

Zwei Umstände damaliger Unionspraxis mögen noch im Hinblick auf die Neuordnung des II. Vatikanischen Konzils hervorgehoben werden: die Communicatio in sacris und die unterschiedliche Anerkennung der Patriarchenrechte. Verschiedene Stellen des Buches zeigen, wie großzügig man im behandelten Zeitraum in Fragen der Gottesdienstgemeinschaft verfuhr, obwohl römische Dekrete einer solchen bereits immer stärker entgegenwirkten (S. 34 ff.). So berichtet der Apost. Visitator Picquet von dem vierstündigen Hochamt, das er in der Kirche des Patriarchen Joseph hielt: „Sechs armenische und griechische Bischöfe assistierten mir. An ihrer Spitze war der gute Mar Joseph . . ." (S. 165). Es handelt sich hier um orthodoxe Griechen und Armenier, die die Ankunft des römischen Hierarchen als freudiges Ereignis auch für ihre Kirchengemeinschaften empfinden (S. 175). Ja, die Tätigkeit der Kapuziner in der Levante war geradezu darauf abgestellt, die zur katholischen Wahrheit bekehrten Orientalen doch innerhalb der Gottesdienstgemeinschaft ihrer Kirchen zu belassen, solange es keine unierte Kirche desselben Ritus mit eigenem Bischof gab. Das gebot schon die kirchliche Rechtslage im Osmanischen Reich, bei der Einzelkonvertiten außerhalb ihres Millet rechtlos geworden wären. Römische Theologie und Kirchenrecht blieben damals freilich hinter den Problemen der kirchlichen Praxis zurück. — In der Anerkennung der Patriarchenrechte ist in der Zeit von Sulaqa bis Joseph eine absteigende Linie festzustellen. Zwar beansprucht schon die „Confirmatio" für Sulaqa (1552) durch die scharfe Wendung „teque in Patriarcham praeficimus" den Charakter einer Amtseinsetzung (nicht nur einer Bestätigung), aber die Nachfolger Sulaqas sollen nach dem Willen Julius III. dieselbe Rechtswirkung schon eo ipso durch den kanonischen



Vollzug der Wahl erfahren (S. 55 f.). Bereits 1581 ist diese Ordnung vergessen. Simon IX. wird von Rom als eigentlicher Rechtsnachfolger seines Vorvorgängers betrachtet, da sein unmittelbarer Vorgänger gestorben war, bevor er für seine zweifellos kanonische Wahl die formelle römische Bestätigung erhalten konnte (S. 58). Schon gar nicht konnte Joseph, der Bischof von wenig mehr als 1000 Gläubigen daran denken, alle Rechte früherer Patriarchen Rom gegenüber für sich in Anspruch zu nehmen. — In der Wiederherstellung der Patriarchenrechte des 1. Jahrtausends wird daher der Reformwille des II. Vatikanischen Konzils besonders deutlich.

Verfasser und Verlag verdienen Dank für dieses Werk, das auf so organische Weise durch gründliche historische Darstellung doch aktuellste Anregungen für das ökumenische Gespräch vermittelt.

*Hans-Joachim Schulz*

**Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft.** Eine vergleichende Enzyklopädie in 5 Bänden. Herausgegeben von C. D. Kernig. Bd. I der deutschen Ausgabe (Abbildtheorie — Diktatur des Proletariats), Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien 1966, Lexikonoktav, XX Seiten und 1276 Spalten, Subskriptionspreis Leinen 148,— DM.

Noch vor nicht allzulanger Zeit konnte man in fast jeder Diskussion über Ostprobleme, insbesondere über die vielberedete ideologische Einheit des Kommunismus, die bange Frage hören: „Was haben wir dem entgegenzusetzen? Hat denn der Westen noch eine Idee?" Hinter dieser Frage steht mehr als ein kapitulierender Pessimismus. Sie verweist angesichts der oft erlebten Schwächen und Niederlagen des Westens auf machtpolitischem Gebiet auf ein höchst dringliches, wissenschaftliches Anliegen: auf die sachliche Notwendigkeit, in einem vergleichenden Verfahren auf dem Feld des Geistes die schlechthinnige Überlegenheit der demokratischen Gesellschaftsordnung darzutun. Anläßlich der zu erwartenden Jubelfeiern des 50jährigen Bestehens der UdSSR wird dies besonders deutlich.

Der lexikographisch so erfahrene Herder-Verlag griff nun die großartige Idee einer vergleichenden Enzyklopädie zur heutigen Lebensordnung in Ost und West auf und legt nach mehrjähriger und äußerst komplizierter Vorarbeit laufend das entsprechende Werk vor. Der I. Band steht zur Verfügung; die weiteren Bände sollen in halbjährigem Abstand folgen.

Unter der Chefredaktion von C. D. Kernig übernahmen folgende internationale bekannte Gelehrte die einzelnen Sachgebiete: K. v. Beyme Politik-Theorie, Soziologie / L. Bress Nationalökonomie / L. Daetz Literatur / B. Dutoit Recht / C. Gasteyger Internationale Beziehungen / St. Krenn Psychologie / N. Lobkowicz Philosophie / H. Mommsen Geschichte / W. Müller Biologie / V. Richter Physik / St. Virgulin Religion / H. E. Wittig Pädagogik. Weitere Forscher aus aller Welt sagten ihre Mitarbeit zu. In der Tat, verlagsorganisatorische Großleistung weltweiten Ausmaßes! Hinzu kommt, daß das Lexikon demnächst auch in englischer Sprache erscheinen soll. Unter Umständen ist sogar an eine russische Übersetzung gedacht.

Die Nomenklatur wird im ganzen ca. 600 ausführliche Abhandlungen umfassen, wobei eine Anzahl Gegenstände durch entsprechende Hinweise auf andere Artikel ergänzt wird. Wie immer bei einer Enzyklopädie kann man natürlich über die Aufnahme oder Fortlassung dieses oder jenes Stichwortes verschiedener Meinung sein. Im ganzen wird man sagen müssen, daß unter Berücksichtigung der Stoffülle der genannten Sachgebiete sowie der technischen und finanziellen Grenzen das wirklich Wesentliche aufgenommen wurde.

Von der Zielsetzung des Werkes her ergibt sich für den Aufbau eines Artikels logischerweise eine Dreiteilung: 1. die Darstellung der Resultate der von kommunistischen Einflüssen freien Forschung, 2. die Darstellung der kommunistischen Forschung und 3. ein kritischer

Vergleich, — wozu die historischen, empirischen oder experimentellen Daten der westlichen oder östlichen Forschung hinzukommen. So wird dann übersichtlich klar, was der Westen einem östlichen Ductus entgegenzusetzen hat, ohne daß man dem Zufall oder größter, oft vergeblicher Mühe ausgesetzt ist.

Was speziell den I. Bd. betrifft, so zeigen Artikel wie Arbeit, Atheismus, Aufklärung, Bibel, Buddhismus, Christentum, Darwinismus oder auch Definition und Allgemeines (Universalienproblem), wie umfassend und philosophisch tief die gebotene Information ist. Sehr zu empfehlen wäre freilich eine weisere Beschränkung bei den Literaturangaben; hier wird u. E. das Maß des Notwendigen weit überschritten (vgl. z. B. Art. Adel). Einige, besonders dem deutschen Leser bekannte Namen seien genannt, um damit die mit ihnen gegebene Gewähr für wissenschaftlich exakte Arbeit zu illustrieren. Beim I. Bd. arbeiteten mit: J. d. Vries, K. Bosl, G. A. Wetter (hervorragend sein Artikel über dialektischen Materialismus), Iring Fetscher, Karl C. Thalheim, Boris Meissner, N. Lobkowicz, der Freiburger Neutestamentler A. Vögtle, L. B. Schapiro, P. Meinhold.

Daß ein Verlag der Bundesrepublik den Mut zu einem solchen vorbildlosen Unternehmen hat, ehrt uns Deutsche vor aller Welt. Wir alle schulden ihm Dank. Wieviel wissenschaftliche Forschung monographischer Art in den verschiedenen Disziplinen ist doch nötig, bis eine Enzyklopädie diesen Stils eine solche Ernte einbringen kann! Nur der Fachmann selbst kann diese Leistung hinreichend würdigen.

Angesichts der Tatsache aber, daß heute wesentlich zwei geistige Mächte um die Menschheit ringen, das Christentum und der Marxismus-Kommunismus, empfiehlt sich ein solches Standardwerk von weltweiter Bedeutung für jeden am Zeitgeschehen Interessierten von selbst, vor allem aber für Politiker, Geistliche (hier besonders Religionslehrer an Höheren Schulen; dieses SDG ist so nötig wie das LThK!), Lehrer für Gemeinschaftskunde und Studienräte überhaupt.

Es sollte den Genannten eine Selbstverständlichkeit sein, sich diese einzigartige Hilfe für ihre Berufsarbeit beizulegen. Hier finden sie stichhaltige Antworten auf die Frage ihrer kritischen Hörer: „Was hat der Westen dem Kommunismus entgegenzusetzen?"

*Paul Hadrossek*

Eberhard Sievers, **Natur als Weg.** Thomas von Aquin und gesundes Leben. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. med. Karl Kötschau. Verlag Wort und Werk, Köln 1966. 174 Seiten, DM 19,80.

Es trifft nicht oft zu, daß ein Mediziner zugleich ein solider Kenner der thomasischen Philosophie ist, wenigstens soweit diese einen Arzt und sein Metier betrifft.

Dies gilt jedoch von Eberhard Sievers (Arzt für Naturheilverfahren und Homöopathie), der es unternimmt, die objektive Abhängigkeit des gesunden Lebens vom naturgemäßen Verhalten und umgekehrt den Zusammenhang zwischen Naturwidrigkeit und Krankheit auf der Basis des thomasischen bzw. neuscholastischen Naturbegriffs darzutun.

In einigen, textlich gut belegten Kapiteln (Der Naturbegriff bei Thomas; Natur und Mensch; Natur in katholischer Sicht; Gestörte Naturordnung; Gesundheit und Krankheit) wird der Aufbau des scholastischen Begriffs des Guten als des Naturgemäßen und so die innere Begründung einer naturgemäßen Therapie vorgeführt.

An vielen Stellen bietet der Autor eine eigene, freilich sehr freie Übersetzung. Sechs Anhänge (Vorfragen zur Naturheilkunde; Das mildere Mittel zuerst; Homöopathie als naturgemäße Heilkunst; Ernährung mit oder ohne Fleisch; Zur Rohkostfrage; Thomismus und Anthroposophie; Der Priesterarzt) nehmen noch zu einigen konkreten Fragen Stellung.

Der Rezensent ist nicht kompetent für ein Urteil über die medizinische Seite des Werkes.



Als Moraltheologe begrüßt es er jedoch, wenn ein philosophisch-theologisch geschulter Arzt seinen Fachkollegen sowie allen Freunden einer naturgemäßen Lebens- und Heilweise den Blick für die geistigen Grundlagen ihrer Tätigkeit öffnet. Über die medizinischen Fachkollegen im engeren Sinne hinaus betrifft aber das hier Gebotene ganz allgemein das Ethos des Arztes und wendet sich daher grundsätzlich an jeden Mediziner, um ihm die rechte ethische Ausrichtung seines Tuns nahezubringen: Die sittliche Naturordnung in ihrer Auswirkung auf die biologisch-psychologische Naturordnung.

Selten wird ein praktischer Arzt die Zeit und erst recht nicht die philosophische Vorbildung besitzen, um die oft verschlungenen Gedankenwege eines philosophischen Werkes (und besonders bei Thomas selbst) mitzugehen. Hier aber wird in verständlicher Sprache, bei guter Kenntnis der Grundideen des Aquinaten sowie unter glücklicher Fortlassung weiterer, die Darlegung nur belastender Probleme dem Arzt das Wesentliche geboten.

Es wäre zu wünschen, daß jeder Mediziner diesen trefflichen Beitrag zu einer ethisch fundierten Ausübung seines Berufs studiert. Entsprechend sollten auch die Seelsorger auf dieses Werk hinweisen.

*Paul Hadrossek*

Ida Friederike Görres, **Hedwig von Schlesien.** Mit einem Geleitwort von Dr. Josef Stimpfle, Bischof von Augsburg. Kyrios-Verlag, Meitingen-Freising. 1967, 53 Seiten, kartoniert DM 3,80.

Am 26. 3. 1267, erst 24 Jahre nach ihrem Tode, sprach Papst Clemens IV. die Herzogin Hedwig von Schlesien in der päpstlichen Residenz von Viterbo heilig. Daher begehen besonders die schlesischen Katholiken heuer die 700-Jahrfeier der Heiligsprechung jener bewunderungswürdigen Frau, die als junges Mädchen zur Zeit der Hochblüte des Mittelalters vom bayrischen Kloster Andechs nach Schlesien heiratete, um dann in einem einzigartigen Lebenswerk christliche Heiligkeit vorzuleben. Zu den wertvollen literarischen Beiträgen zu diesem Jubiläum zählt auch die kleine Abhandlung der bekannten Schriftstellerin Ida Friederike Görres, die sich kritisch und liebevoll zugleich in die Geschichte dieser Zeit vertiefte und so eine auf das Wesentliche konzipierte Biographie der Heiligen liefern konnte. Abschließend folgt noch ein einfühlender Versuch (Seite 44 ff), „das religiöse Gesicht" dieser den Lebensrealitäten stets verbundenen, heroischen Frau zu zeichnen. In der kritischen Kürze und der durchgängigen Akzentuierung des Lebens von St. Hedwig zwischen Glaube und Sippe liegt der Wert des Büchleins, insbesondere für den einen religiösen Gewinn suchenden Leser. Wir Katholiken, besonders die bayrischen und die schlesischen sind der Autorin hierfür dankbar.

Wer freilich die vollen geschichtlichen Zusammenhänge kennenlernen will, wird zum klassischen Werk von Joseph Gottschalk, St. Hedwig, Herzogin von Schlesien (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands, hrsg. v. Bernhard Stasiewski, Band 2) Böhlau-Verlag, Köln/Graz 1964, greifen müssen. Er wird dann auch den Ausgleich finden für die die kulturellen Verhältnisse Schlesiens im 13. Jh. sehr vereinfachende Darstellung durch I. F. Görres (S. 18 ff.) —, so als ob es nur Burgen, Klöster und „das Volk in urtümlichen Verhältnissen" gegeben hätte. Von der aufblühenden Stadtkultur in bedeutenden Orten Schlesiens ist nie die Rede. Frau Görres folgt hier bedauerlicherweise einem weithin noch nicht überwundenen Klischee vom deutschen Osten.

*Paul Hadrossek*

Jakob David S.J., **Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre.** Aktuelle Schriftenreihe Theologische Brennpunkte, Bd. 6/7, 2. Auflage 1966. Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim.

Der bekannte Schweizer Theologe hat mit diesem Werk, das die kirchliche Druckerlaubnis (Limburg/L.) erhielt, in zweiter, wesentlich erneuerter Auflage eine Schrift vorgelegt, die schon bisher in der kurzen Zeit seit ihrem Erscheinen sehr viel Beachtung gefunden hat. Diese

Beachtung bestand nicht nur in Zustimmung, sondern auch in Widerspruch. Denn, gestützt nicht nur auf die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" des II. Vatikanischen Konzils, sondern auch auf bereits relativ kurz vorher ergangene päpstliche Erklärungen, revolutioniert P. David vieles, was von der kirchlichen Ehelehre bis dahin unveränderlich erschienen war. Daß das Wort „Liebe" im Codex Juris Canonici nicht vorkommt, wenn von Ehe die Rede ist, mag für ein Gesetzbuch noch hingehen, obwohl P. David nachweist, daß die staatlichen Gesetzbücher diesbezüglich vielfach den menschlichen Sachverhalten näherkommen. Daß aber bis noch vor relativ kurzer Zeit die Ehe moraltheologisch oft ganz einseitig als Einrichtung zur Hervorbringung von Kindern und zur legitimen Lösung der Konkupiszenz angesehen wurde, während man sie jetzt, ohne diesen ersteren Zweck aus dem Auge zu verlieren, als eine Lebensgemeinschaft mit gegenseitiger Beistandspflicht und als gegenseitiges Liebesverhältnis sieht, das ist wahrhaft revolutionierend. Das Buch zeigt auf, daß die sogenannte Geburtenkontrolle, sofern nicht gegen keimendes Leben gerichtet (dessen Vernichtung selbstredend stets Mord ist), dann nicht gegen moraltheologische Vorschriften verstößt, wenn die angewendeten Methoden oder Mittel nicht gegen die menschliche Würde verstoßen, sofern nur die Ehegatten überhaupt den Willen zum Kinde haben. Der Nachweis solcher Vereinbarkeit mit der menschlichen Würde freilich bleibt im einzelnen zu erbringen.

Was an dem Buch aber besonders wichtig ist, ist etwas anderes: In einem eigenen Kapitel über „Kirche und Naturrecht" wird dem Naturrecht der ihm zukommende Platz zugewiesen. P. David bejaht das Naturrecht — etwas anders ist auch kaum möglich bei einem Priester als Verfasser —, er weist ihm aber seinen Platz neben der Offenbarung zu. Aus diesem Kapitel wird noch manche wertvolle Schlußfolgerung für naturrechtliche Gedankengänge auf ganz anderen Gebieten als dem Eherecht zu ziehen sein, so besonders in dem Bereiche des Völkerrechts und der Beziehungen zwischen den Völkern. Vor allem deshalb sei auf dieses Buch aufmerksam gemacht.

*Theodor Veiter*

**Evangelisches Staatslexikon.** Hrsg. von Hermann Kunst und Siegfried Grundmann in Verbindung mit Wilhelm Schneemelcher und Roman Herzog. LXIV Seiten und 2668 Spalten, Leinen DM 75,—. — **Entwicklungspolitik.** Handbuch und Lexikon. Im Auftrag von Bernhard Hanssler und Hans Hermann Walz, herausgegeben von Hans Besters und Ernst E. Boesch, 1. Aufl. 1966, 32 Seiten und 1770 Spalten, Lexikon-Format DM 68,—. — **Neues Evangelisches Soziallexikon.** Im Auftrag des Dt. Ev. Kirchentages herausgegeben von Friedrich Karrenberg, 5. Aufl. 1965, 1400 Spalten, Leinen DM 58,—. — Sämtliche im Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin.

Bei diesen drei Bänden handelt es sich um das Ergebnis eines imponierenden Arbeitspensums der Herausgeber. Es wäre gewiß fehl am Platz, etwa das Staatslexikon mit dem ungleich umfangreicheren und umfassenderen Herder'schen Staatslexikon (Görresgesellschaft) vergleichen zu wollen. Dafür betritt der evangelische Kreuz-Verlag mit dem Handbuch und Lexikon über Entwicklungspolitik einigermaßen lexikographisches Neuland.

Den katholischen Leser wird es interessieren, feststellen zu können, daß unter den Mitarbeitern aller drei Werke sich auch namhafte katholische Autoren befinden, und zwar auch im Soziallexikon, wo dies keineswegs eine Selbstverständlichkeit bedeutet (z. B. Karl Fürst zu Löwenstein, P. Oswald v. Nell-Breuning S.J.). Im Staatslexikon begegnen wir z. B. auch dem Wiener katholischen Kirchenrechtler Willibald Plöchl oder dem katholischen Soziologen Franz Klüber. Dies zeigt, daß sich die Herausgeber bei allem Bemühen um Herausstellung der evangelischen Standpunkte bemüht haben, zu wichtigen Fragen innerhalb der Stichwortauswahl auch den katholischen Gesichtspunkt zu vermitteln. Da es eine voraussetzungslose Wissenschaft nicht gibt, spiegelt sich dies dann auch dort wider, wo das behandelte Thema scheinbar wert-neutral ist.



Die Auswahl der Stichworte ist etwas unhomogen (neben einem nur bedingt in einem Staatslexikon unterzubringenden Stichwort „Beichtgeheimnis", das im besonderen auch die Beurteilung von der evangelischen Dogmatik her findet, stehen so eminent wichtige wirklich staatsrechtliche und staatsphilosophische Stichworte wie „Grundrechte" oder „Nationalsozialismus" mit Behandlung der „Bewältigung der Vergangenheit"). Das „Naturrecht" wird in evangelischer wie in katholischer Sicht dargestellt (in katholischer von P. Hirschmann S.J.), und zwar in zweifellos sehr um den neuesten Stand bemühter Weise. Man kann im allgemeinen nur feststellen, daß die an Zahl eher beschränkten, dafür aber um so sorgsamer ausgewählten Themen wirklich gründliche Behandlung erfahren haben. Andererseits finden wir aber Überschneidungen mit dem Neuen Evangelischen Soziallexikon, d. h. daß ein und dasselbe Stichwort in beiden Lexika aufscheint, wobei aber leider im Inhalt Abweichungen und Widersprüche auffallen. Das gilt vor allem von dem hier besonders interessierenden Thema „Heimat". Im Soziallexikon ist im soziologischen Abschnitt (bearbeitet von Wilhelm Brepohl) der Begriff „Heimat" richtig, d. h. ganzheitlich, nicht liberalistisch-individualistisch gesehen, während im Staatslexikon das „Recht auf Heimat" (schon das Stichwort ist falsch formuliert; es müßte heißen „Recht auf die Heimat") im ersten Teil (von Heinrich Herrfahrdt) zwar völlig auch dem katholischen Naturrecht gemäß formuliert ist, im zweiten (theologischen) Teil (von Herbert Krimm) aber schon gewisse Abschwächungen erfährt; beim Stichwort „Ostgebiete", wo von Vertreibung ausführlich gesprochen wird, zeigen sich Verzerrungen, so z. B. wenn der Briefwechsel der deutschen und polnischen katholischen Bischöfe als ein Pendant zur Denkschrift der EKD bezeichnet wird (Roman Herzog). Interessant ist, daß bei „Nation" im Staatslexikon Gerhard Leibholz weitgehend dem sogenannten westlichen (vor allem französischen) Nationbegriff folgt, wie er neuestens auch in Österreich für die Proklamierung einer österreichischen Nation verwendet wird (Konsensualnation mit ethnischen Komponenten und Geschichtsbewußtsein als Dominante), eine Auffassung, von der sich aber gerade die französischen Volkswissenschaftler seit dem Zweiten Weltkrieg abgewendet haben (Sérant, Héraud, Brikilien, Marc, Becquet, Lavenir, Béguelin, Morin, Garnier).

Im Soziallexikon finden wir ein Stichwort „Vertriebenenprobleme", behandelt von der bekannten Hamburger Soziologin Elisabeth Pfeil, die das Vertriebenenproblem nur als ein Integrierungsproblem und Problem der Fürsorge sieht. Im selben Lexikon wird, in Widerspruch zur Darstellung von „Volk" im Staatslexikon (von Friedrich Spiegel-Schmidt) mit Bejahung der Eigenständigkeit des Volkes, unter „Volk" von Heinz Horst Schrey nur eine „geschichtliche Durchgangsstufe des geselligen Lebens des Menschen" gesehen, dem nur religiös im alttestamentarischen Sinne (Volk Gottes) Bedeutung zukomme, das aber keineswegs eine Schöpfungsordnung sei. Solchen Gedanken kann man aber nur anhängen, wenn man die menschliche Gesellschaft nicht ganzheitlich, sondern als amorphes Zufallsgebilde betrachtet. Demgemäß fehlt im Staatslexikon auch ein Stichwort „Volksgruppe" ebenso wie im Soziallexikon, dafür sind im Staatslexikon zwei Stichworte „Minderheiten" und „Minderheitenschutz" (von Hermann Raschhofer an sich mit umfassender Sachkenntnis abgehandelt) enthalten, die in Titel und Ausarbeitung jegliche Bezugnahme auf Gedanken des katholischen Naturrechts missen lassen, also von Gruppenrechten abstrahieren.

Das dritte der Lexika, jenes über Entwicklungspolitik, ist demgegenüber aus einem Guß. Auch hier müssen ja Fragen von Volk, Staat und Nation behandelt werden, zumal ein Großteil der Entwicklungsländer zufolge des Selbstbestimmungsrechts der Völker (wenn auch nur der Kolonialvölker) ihre Eigenstaatlichkeit erlangt haben. Die Sprachgruppen spielen dort eine große, ja entscheidende Rolle. Das Stichwort „Sprache" ist von Heinz Kloss mit profundem Wissen und Bejahung ganzheitlicher Grundgedanken behandelt. Gleich positiv zu beurteilen ist die Darstellung „Selbstbestimmungsrecht der Völker" von Kurt Rabl. In diesem Werk verdient der erste Teil, als „Handbuch" zutreffend definiert, wegen seiner

umfassenden Darstellung aller Hauptfragen, vom Begriff „Entwicklungsland" bis zur Entwicklungsplanung und -hilfe uneingeschränkte Anerkennung. Die Entwicklungshilfe der Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates wird ebenso behandelt wie jene der katholischen Kirche und soweit wir es zu beurteilen vermögen, ist die Darstellung bis ins Detail erschöpfend und richtig zugleich.

Von allen drei Bänden scheint uns der Band „Entwicklungspolitik" in Systematik und Durchführung mit Abstand die bedeutendste, auch wissenschaftlich überragende Leistung zu sein, während die beiden anderen Bände zum teil recht widersprüchlich und auch nicht der wissenschaftlichen Entwicklung außerhalb des deutschen Sprachraumes in allem voll genüglich sind.

*Theodor Veiter*

F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, **Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart,** Bd. II, 1. und 2. Halbband, Herder-Verlag, Freiburg 1966, 344 und 428 Seiten, Subskr.-Preis DM 78,–.

Der II. Band des Handbuches muß der Fülle des Stoffes wegen in zwei Halbbänden erscheinen, die nun vorliegen.

Es kann nun hier nicht eine ausführliche und kritische Rezension des gesamten Bandes dargeboten werden; dazu reicht der Raum nicht aus. Doch darf eingangs einer gedrängten Vorstellung des Werkes auf die Brauchbarkeit auch dieses doch mehr noch theoretischen Teiles im 1. Halbband für den Praktiker hingewiesen werden. Und seine Bedeutung liegt darin, daß die vorbereiteten Aussagen grundsätzlicher Natur hier sich in ihrer Relevanz für die „praktische Seelsorge" dem Leser wie von selbst aufdrängen und in ihrer Verwendbarkeit für die Praxis sichtbar werden.

Schon das erste Kapitel (5. Kapitel der Grundlegung, die im I. Band begonnen wurde) eröffnet in den anthropologischen Voraussetzungen für den Selbstvollzug der Kirche wichtige Aspekte, die der „Praktiker" immer wieder in den Blick bekommen sollte. Was hier K. Rahner zu sagen hat über „Einheit und Vielfalt im Wesen des Menschen", erfordert immer wieder Beachtung in den seelsorglichen Überlegungen; die Gefahr besteht, daß christliche Anthropologie als ein ideologischer Überbau gesehen wird.

Der „praktischen Seelsorge" nähert sich dann dieser Halbband mehr im nächsten Kapitel über „formale Grundstrukturen der Heilsvermittlung", wozu wiederum K. Rahner grundsätzliche Vorüberlegungen bietet; mag der eine oder andere Gedanke, etwa S. 57: Differenz von Heilsvermittlung und Heilsprozeß, oder S. 58: Heilsprozeß und Ziel der Seelsorge, selbstverständlich erscheinen, so zwingen diese kurzen Erörterungen doch zur Besinnung. Ob das „transzendentale Moment" christlicher Frömmigkeit immer in den verschiedenen Formen seelsorglicher Heilsvermittlung betont wird? K. Rahner macht hier darauf aufmerksam, wo er es dem „kategorialen" gegenüberstellt. Die der Seelsorge aufgetragene Erneuerung christlichen Lebens durch die Liturgie machte die Ausführungen über „personale und sakramentale Frömmigkeit" besonders lesens- und beachtenswert. Und es entspricht postkonziliarem Denken, wenn neben der personalen und institutionellen Frömmigkeit hier auch der charismatischen das Wort geredet wird. Wenn K. Rahner davon spricht, daß die institutionalisierte Kirche den Unterschied zwischen Institutionellem und Charismatischem sehen, beachten und dem Gläubigen zum Bewußtsein bringen muß, dann sind hier auch die Seelsorger angesprochen, aber es bedarf „Mut und Verantwortung zur charismatischen Frömmigkeit".

Der Bonner Pastoraltheologe B. Dreher geht in seinen Darlegungen ein auf die Bedeutung der Altersstufen in der Seelsorge; das „drängt zu veränderter Pastoraldiktion". Die Erwachsenengemeinde ist die eigentliche Vollgemeinde; sie muß Ausgangspunkt jeder Seelsorge sein, auch für die Kinder- und Jugendseelsorge; alles andere ist „ein ebenso chronischer wie unheilvoller Pastoralirrtum".



In einem nächsten Abschnitt (§ 6) stellt K. Rahner in seinen Ausführungen über „die formal richtig strukturierte Verkündigung christlicher Botschaft" die beiden Pole Kerygma und Dogma in den Mittelpunkt. Es verdient Beachtung, was hier vom „Mißverständnis eines formal reduzierten Kerygma" ausgesagt wird!

Schließlich werden in aller Kürze grundlegende Ausführungen gemacht über religiöse Propaganda angesichts einer „Intimität des Religiösen", und die Unterscheidung zwischen „theoretischer und realer Moral" grundsätzlicher Überlegung zugeführt, wobei nicht etwa an subjektives Gewissen und objektive Sittlichkeitsnorm zu denken ist, sondern vielmehr an „kollektives moralisches Bewußtsein und objektiv richtige Norm"; K. Rahner stellt für ein richtiges kirchliches Verhalten zur Differenz zwischen theoretischer und realer Moral drei Prinzipien auf. Erwägungen über „taktische" Strukturen der Seelsorge schließen dieses Kapitel.

In Kapitel 7 (dem dritten dieses 1. Halbbandes) wird eine „theologische Analyse der Gegenwart als Situation des Selbstvollzugs der Kirche" versucht (K. Rahner gemeinsam mit N. Greinacher), wofür K. Rahner einige Vorüberlegungen anstellt. Die gegenwärtige Situation wird gezeichnet in ihrem dynamischen Charakter, in dem auch die allgemeine soziale Verflechtung wie die Einheit der heutigen Menschheit hervortritt, aber auch die Urbanisierung der Gesellschaft und die Spannung zwischen sozialisierter Gesellschaft und einer Individualisierung ihrer Menschen. Welche Stellung und Aufgabe haben nun Religion und Kirche in dieser „verweltlichten Welt"? Es wird die „Konkurrenzsituation der Kirche" nachgezeichnet, die wohl ein „wertbestimmender Raum" in dem allgemeinen Segmentierungsprozeß bleibt; die Kirche befindet sich in einer geistigen Diasporasituation, die wiederum mit einer „Schrumpfung der Kirchlichkeit" verbunden ist, damit aber zur Gemeindekirche zusammenführt. Die anschließende theologische Deutung dieser gegenwärtigen Situation der Kirche als der Situation der Kirche wird dem Seelsorger nicht nur die Gegenwart in ihren theologischen Perspektiven erschließen, sondern auch Trost und Zuversicht verleihen. Sie hat nicht nur einen „christlichen Ursprung", sondern in ihrer sie prägenden „Weltlichkeit der Welt" auch einen theologischen Sinn und bleibt nicht ohne Möglichkeit, ja nicht ohne Chancen personaler Glaubensrealisierung. Aber sie erhebt mit einigen „grundlegenden Imperativen" Forderungen an die Kirche und ihre Selbstdarstellung. K. Rahner zählt dazu eine „Option für die Kirche der Glaubenden", „Verzicht auf manchen gesellschaftlichen Führungsanspruch" und den offenen und reflexen Dialog; im gläubigen Wagemut bis an die äußersten Grenzen liegt das Sicherste.

Der 1. Halbband schließt ab mit einem sehr ausführlichen Kapitel über eine „Pathologie des katholischen Christentums" (A. Görres), das wohl über „Grundlegungen" hinausgeht. Gehört zu den konkreten „katholizistischen Fehlhaltungen" (katholizistisches Evangelium, katholizistische Unwahrhaftigkeit, apologetische Tendenz, Spontaneitätsverlust und Intelligenzhemmung) nicht auch eine Isolierung und Unterbewertung oder Ausklammerung des Humanen?

K. Rahners Überlegungen zur theologischen Deutung unserer Gegenwart in ihrem theologischen Bezug zur Kirche und die daraus sich ergebenden „Imperative für ihren Selbstvollzug" sind wohl die tiefsten Gedanken dieses Halbbandes. Sie verdienen es, vom Seelsorger ernst genommen zu werden.

Der 2. Halbband ist bereits der „Durchführung der Pastoraltheologie als praktischer Theologie" gewidmet; als erstes Hauptstück zeigt er den Selbstvollzug der Kirche als ganzer in der heutigen Welt.

Aus dem Verhältnis der Kirche zur Gegenwartssituation deduziert Rahner eine „globale Führungsaufgabe", die mit einer „Konzeption" der Verkündigung beginnt und Anwendung auf dem Gebiet der Hirtensorge der Kirche, aber auch in ihrer Verwaltung, erfordert. K. Rahner äußert sich dann kritisch sowohl zur Zentralisierung in der Kirche, ohne ihre wesentlichen und geschichtlichen Züge zu verkennen, spricht sich dann aber offen für eine Dezentralisation

aus, wenn er auch deren Grenzen und falsche Ansatzpunkte kennt; eine heute neue Zentralisation, wo die Aufgaben aus der Zeit sie nötig machen, findet Anerkennung.

Der „Welt" gegenüber hat die Kirche eine dreifache Aufgabe: Sie muß vor allem den Mut haben, die „Weltlichkeit der Welt" und damit den radikalen Unterschied zwischen Weltlichem und Sakralem anzuerkennen; dazu bedarf es des Mutes, aber es hat einen Sinn, denn auch „die weltlich bleibende Welt" ist Bereich christlichen Selbstvollzuges, ist „geheiligtes, heilsbedeutsames Tun". Die zweite Aufgabe der Kirche dieser Welt gegenüber besteht darin, sie zu heiligen, indem der Christ diese weltliche Welt übernimmt und in ihr christlich handelt; die Formen solchen christlichen Tuns an der Welt sind viele; eine darunter sieht K. Rahner darin, die Christen „auszurüsten mit jener christlichen Glaubensüberzeugung . . . seine weltliche Aufgabe christlich" wahrzunehmen. Die „heilsame Entlarvung der weltlichen Welt" ist die dritte Aufgabe, wobei die Kirche eine wahrhaft „kritische" Funktion hat.

Die beiden nächsten Kapitel greifen bereits konkrete Aufgaben der Kirche auf: K. Rahner erörtert die Mission als Grundfunktion der Kirche, wobei dem Leser die Frage sich aufdrängt, ob und wie der missionarische Auftrag der bischöflichen Einzelkirchen Deutschlands, über materielle Hilfe hinaus, realisiert wird. Anschließend zeigt U. Ranke-Heinemann die ökumenische Aufgabe der Kirche; hier werden insbesondere die „praktischen pastoraltheologischen Überlegungen" zur Problematik der Mischehe Beachtung verdienen, wenn sie auch zunächst noch im Bereich der Theorie bleiben müssen.

Das 4. Kapitel beschäftigt sich dann ausführlich mit den Ideologien. Die Darlegungen über Wesen und Strukturwandel werden wohl die Praxis weniger ansprechen, dafür mehr der zweite Abschnitt über die Herausforderung der Kirche durch die Ideologien. Im dritten Abschnitt über die Großideologien wird der Nachteil offenkundig, der sich ergibt, wenn verschiedene Autoren ein solches in sich geschlossenes Kapitel bearbeiten; von der angesprochenen „Hinfälligkeit" erfährt der Leser wenig. Die Forderung, daß die kirchliche Verkündigung „die Absichten Luzifers . . . in der ideologischen Verschleierung" auch unseren Gläubigen deutlich mache, ist berechtigt, verbietet jedoch auch eine vordergründige Verteufelung.

Die Ausführungen in Kapitel 5 über die „Grundstrukturen im heutigen Verhalten der Kirche zur Welt", dessen 1. und 2. Paragraph von K. Rahner, § 3 von J. B. Metz stammen, gehören — wie auch, was im 1. Kapitel § 3 über den „Auftrag der Kirche in der bleibend säkularen Welt" ausgesagt wird — zu den theologisch tiefsten und pastoraltheologisch wohl fruchtbarsten Abschnitten dieses zweiten Halbbandes.

Es werden dann in einem 6. Kapitel Bezogenheiten der Kirche zu Wissenschaft, Kunst, den Massenmedien und zum modernen Tourismus erörtert wie auch bedeutsame Aspekte kirchlichen Verhaltens zur politischen Macht und zu den politischen Parteien erschlossen, zu Bildung und Erziehung wie zu profanen und kirchlichen Sozialeinrichtungen. Bei den grundsätzlichen Überlegungen über Kirche und Bildung bleibt die Frage der „Bildungskatastrophe" ausgeklammert, was zu bedauern ist. Hier scheint der Kirche ein kritisches Wort auferlegt angesichts des Wettlaufes nach verwendbarem Wissen statt nach Bildung. Das heute so hart umkämpfte Problem der Konfessionsschule wird jedoch offen diskutiert. Verfasser spricht vom „Ende der staatlichen Konfessionsschule als einziger Konkretisationsform der Schule" und bezweifelt ihren religiösen „Nutzwert". Seine Forderung nach einer vom Glauben inspirierten und „sachlichen" Mitarbeit der Christen an neuen Lösungen ist berechtigt und sollte gehört werden.

Darf aber nicht auch in der Ausbildung der Lehrer personalem Glauben fachlich gut qualifizierter Christen mehr anvertraut werden als institutionalisierten Einrichtungen.

Das Studium der beiden Halbbände des II. Bandes des Handbuches kann in kurzer Zeit dem Seelsorger heute nicht zugemutet werden; dazu sind sie zu umfangreich. Aber einzelne Kapitel sollen durchgearbeitet werden. Diese Mühe wird belohnt — auch vom Studium selbst her.

*J. Rabas, Würzburg*

Josef Goldbrunner, **Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung**, Herder-Verlag, Freiburg—Basel—Wien 1966, 272 Seiten, DM 19,80.

Für jede seelsorgliche Aufgabe sieht Verf. die Stelle als entscheidend an, wo „der Kontakt zwischen Gott und Mensch" sich ereignet; er ist ihm fixierbar im Schnittpunkt von konkretem Menschen, wie ihn die moderne Anthropologie zeichnet, und seiner heilsgeschichtlichen Situation. Hier entsteht die Bewußtseinslage des Menschen, in der verschiedene Strukturlinien zusammenlaufen und sie formen. Für die Seelsorge ist von größter Bedeutung die Bewußtseinslage, wie sie von der Zweiheit Geist und Materie gezeichnet wird.

Den Einstieg in eine moderne Seelsorgewissenschaft wie auch Religionspädagogik nimmt Verf. von der Gegenüberstellung der platonischen, dualistischen, statischen Sicht auf das Verhältnis von Geist zu Materie und der dynamischen, verbindenden christlichen Sicht, die stärksten Ausdruck findet im inkarnatorischen Geschehen des (göttlichen) Geistes in die leibliche Gestalt des Gottmenschen.

So wird für den Verf. Seelsorge und religiöse Erziehung Hilfe „zur Inkarnation einer göttlichen Wirklichkeit im Menschen", Hilfestellung „bei der Inkarnation göttlichen Lebens im Menschen", die sich jedoch beim Menschen, weil er als Mensch Person ist, nur im personalen Raum vollziehen kann, wo der Mensch seiner selbst bewußt ist und sich selbst in schöpferischer Freiheit besitzt. Hier wird nicht nur „die Materie zur Teilhabe am personalen Sein" emporgehoben, sondern hier, im personalen Raum, erfolgt auch Inkarnation des Geistes.

Der Mensch unserer Zeit spürt sich weithin als „Gegenpol zur Masse" und sucht dem Aufgehen in der Masse zu entfliehen. Darin sieht Verf. eine Öffnung zum Religiösen, denn Glaube setzt die sich aktuierende Person voraus. Für die Seelsorge ergibt sich daraus die Erkenntnis, daß „die göttliche Gnade der menschlichen Person zugeordnet ist". Der „Maßstab für richtiges seelsorgliches Handeln" ergibt sich aus der „Eigenart der Inkarnation im personalen Raum": sie erfolgt durch echte Begegnung und wird so Wirklichkeit im Menschen. (Verf. zeigt dies an der katechetischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte.) So wird auch „Glaube gestiftet, die Heilslehre realisiert".

Daher ist in der Dreiheit von Inkarnation, personalem Raum und Realisation auch eine „Grundlegung der Pastoraltheologie" und damit auch der Religionspädagogik zu sehen.

Diese Glaubens-Realisation erfolgt jedoch bei jedem Menschen in einer konkreten Spanne Zeit, in der er sein Heil wirken soll.

Der Aufbau personalen Aktuierungsprozesses gilt auch für das religiöse Leben. Aus einem Gesetz der Polarität (Bewahren — Bewähren; Gewöhnung — Spontaneität; Vergangenheitsbestimmung — Zukunftswissen) weist Verf. der Seelsorge und Religionspädagogik einen erzieherischen Raum, um zu einer „Auszeugung der Individualität" zu verhelfen. Die „Begegnungsfähigkeit" des Menschen, die durch seine „dialogische Seinsweise" vorgegeben und durch seine „Liebeskraft" gestärkt wird, läßt ihn auch Gott sich öffnen. So gelangt der Mensch zur „Partnerschaft mit Gott", in der er sich jedoch nicht nur als einzelner in seiner „Zweisamkeit" mit ihm, sondern auch in seiner Solidarität mit der gesamten Menschheit und damit in der gemeinsamen Erlösungsbedürftigkeit erlebt. Damit wird der Mensch mit Christus konfrontiert: ihm muß er begegnen als Person, in Liebe in seiner wesenhaften Erlösungsnotwendigkeit und Gottfähigkeit.

Aufgabe seelsorglichen und erzieherischen Mühens ist es nun, dieser „glaubensstiftenden Begegnung" zu dienen. Dieser „Aufbau" glaubensverwirklichender Hilfe gilt für alle Altersstufen, für Sünder, Mündige und Unmündige.

Wer nur an herkömmliche theologische Diktion und Gedankenführung gewöhnt ist, wird die Lektüre dieser Studie nicht leicht finden; aber sie ist lohnenswert und kann zu Überlegungen anregen, die fruchtbar werden können für Seelsorge und Erziehung. Das Werk ist das Ergebnis langer Arbeit des bekannten Seelsorgers und Religionspädagogen, der von der Psychologie, näherhin von der Tiefenpsychologie an die Pädagogik und Pastoraltheologie herangeht.

*J. Rabas, Würzburg*

Heinrich Lutz, **Demokratie im Zwielicht.** Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914–1925. Kösel-Verlag, München 1963, 143 Seiten.

Die kritische Betrachtung der Rolle der deutschen Katholiken beim Entstehen der nationalsozialistischen Herrschaft, die vor einigen Jahren in Gang gekommen ist, führt zur Frage nach deren Verhältnis zur Demokratie und zur Republik. Die vorliegende Studie behandelt die Zeit vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Mitte der zwanziger Jahre, da sich ein „Auslaufen der bisherigen und ein Aufsteigen neuer Problemstellungen“ politisch-ideeller Grundfragen abzeichnet.

Bei aller Uneinheitlichkeit des deutschen Katholizismus vor dem Weltkriege ist ein Minoritäts- und Inferioritätskomplex nicht zu übersehen. Die Folge war das Streben nach nationaler Rehabilitation (ähnlich wie in anderen antikirchlich geführten Ländern Europas), das die deutschen Katholiken den Kriegseintritt des Reiches einmütig bejahen ließ. Das Problem der doppelten Loyalität – zur Weltkirche und zur Nation – wurde hier in besonderer Weise aufgerissen.

An einem individuellen Schicksal, dem des Philosophen und Kulturkritikers Max Scheler († 1928), erläutert der Verfasser zunächst die Entwicklung im deutschen Katholizismus von 1914 bis 1920. Scheler, von dem der deutsche Katholizismus die Überwindung des bisherigen kulturellen Ghettos erwartete, feiert zunächst den Krieg („Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg“, 1914/15) als den großen Regenerator der Menschen und Europas; Deutschland-Österreich und die kath. Kirche (deren Stärkung er nach dem Siege erwartet) seien Bürgen der Erneuerung. 1916 jedoch sieht Scheler im Krieg nur noch den Bankrott der „Kräfte von unten“. In seinen letzten Kriegsschriften spricht er von den Korrekturen, welche die deutsche Mentalität durch den Katholizismus (Formensinn, Maß, Tradition) erfahren soll, desgleichen von einem Zusammengehen christlicher Autorität mit sozialer Demokratie. Seine Idee eines christlichen Sozialismus fand keine literarische Ausformung mehr, keine entsprechenden Resonanz im politischen Katholizismus.

Die deutschen Katholiken glaubten an die gerechte Sache Deutschlands, in Deutschland und Österreich sahen sie „den einzigen Vertreter der alten christlichen Kultur mit seinen sittlichen Forderungen“. Vom Sieg erhofften sie auch Stärkung der kath. Position. Sie bejahten die imperialistischen Kriegsziele (Annexionen). Der aktive Zentrumspolitiker Erzberger bietet dafür ein Beispiel. Erst 1917, im Gefolge des inneren Zerfalls des wilhelminischen Systems, setzte die Wendung des Zentrums von rechts nach links ein. Erzberger wird der Sprecher für einen Verständigungsfrieden, findet jedoch im Rechtsflügel seiner Partei keine Gefolgschaft. Das Ende der Monarchie versetzte die deutschen Katholiken in Verwirrung und Unsicherheit. Für die Republik waren sie – und nicht nur sie – nicht vorbereitet. Ihr Selbstbewußtsein richtete sich zuerst an kulturpolitischen Auseinandersetzungen (Schule!) wieder auf. Das Zentrum gewann als zweitstärkste Partei nach der Sozialdemokratie eine Schlüsselstellung, in pragmatischer Einstellung beteiligte es sich am Weimarer Verfassungswerk, die kirchenpolitische Positionen konnten gesichert werden. Unter Führung Erzbergers stimmte das Zentrum für die Annahme des Versailler Vertrages. Doch stimmten die deutschen Katholiken in die allgemeine Empörung über die Vertragsbedingungen und in die Revisionsforderungen mit ein.



Die Erschütterung des Rechtsgefühls durch das Friedensdiktat erschwerte es auch vielen Katholiken, sich über die Ursachen des deutschen politischen Schicksals Rechenschaft zu geben und sich mit der republikanischen Staatsform, ja mit der Demokratie, innerlich anzufreunden. Katholische Monarchisten, wie Kardinal Faulhaber u. a., machten aus ihrer Abneigung gegen die Republik kein Hehl, Martin Spahn trat zu den Deutschnationalen über. Das Zentrum ließ die Wiederherstellung der Monarchie – wenn dies auf Verfassungswege geschehen könne – offen. Auf der anderen Seite aber hatte die Republik erstmals die volle bürgerliche Gleichberechtigung der Katholiken gebracht, ein Erfolg, den man nicht durch Grundsatzstreitigkeiten gefährden wollte.

Gleichzeitig mit der politischen Emanzipation der deutschen Katholiken vollzog sich in der jüngeren Weltkriegsgeneration, die sich durch ein „ganzheitliches Wollen“ von der bisherigen bürgerlichen Mentalität unterschied, eine geistige Wende. Katholischerseits ist diese durch die Jugendbewegung um Romano Guardini („Die Kirche erwacht in den Seelen“), die monastisch-liturgische Erneuerung und die Philosophie Peters Wust's gekennzeichnet. Diese Wende ergreift auch Ältere. Die Volksgemeinschaft, der großdeutsche Gedanke tritt wieder ins Bewußtsein der Katholiken. Autorität, Führung, Ordnung erscheinen als Werte. Jedenfalls erscheint in diesen Kreisen vielen der Parlamentarismus nicht als das Ideal, das Verhältnis zum politischen Katholizismus in der bisherigen Form der Zentrumspartei kühlte sich fühlbar ab. Die politische Orientierung der jüngeren deutschen Katholiken, so unbestimmt und uneinheitlich sie um 1925 war, ließ doch die Richtung auf ein Autoritätsdenken, dem Ordnung über Freiheit stand, erkennen. Mit vollem Recht bemerkt jedoch der Verfasser: „Viele Erscheinungen, die den heutigen (gesperrt vom Rez.) Betrachter alarmieren, konnten in ihrer riskanten Wirkung von den Zeitgenossen nur schwer erkannt werden.“

Das Verdienst dieser Untersuchung – deren fragmentarischer und provisorischer Charakter eingangs betont wird und deren Inhalt hier nur angedeutet werden konnte – liegt vor allem darin, einen schwierigen Sachverhalt wenigstens in seinen Haupttendenzen sichtbar gemacht und auf eine Forschungsaufgabe hingewiesen zu haben. Inzwischen liegt von dem guten Kenner der Parteiengeschichte, Rudolf Morsey, eine größere quellenmäßige Untersuchung über *Die Deutsche Zentrumspartei 1917–1923* (Beiträge z. Geschichte des Parlamentarismus und der politischen Parteien, Bd. 32), Düsseldorf 1966, vor, die im wesentlichen den Entwurf von Lutz bestätigt (vgl. dazu die kritischen Bemerkungen von Karl Buchheim im *Hochland* 59 [1966/67] 111 ff., der auf eine süddeutsche demokratische Überlieferung unter den deutschen Katholiken aufmerksam macht).

*A. K. Huber*

Christian Willars, **Die böhmische Zitadelle. CSR – Schicksal einer Staatsidee.** Verlag Fritz Molden, Wien–München 1965, 518 Seiten.

Dieses Buch will nach den Worten seines Autors, eines im Westen lebenden, bekannten tschechischen Journalisten (Willars ist Pseudonym!), keine Geschichte des europäischen Herzlandes sein, sondern vielmehr eine die geschichtlichen Tatsachen wohl auswählende und abwägende Auslotung eines Zeit-Raum-Phänomens, in dessen sich ständig wandelnder Mitte die tschechische Volks- und Staatsidee nie isoliert gesehen wird, sondern in dauernder Verbindung mit allen Problemen, in denen sich die Mittellage des Raumes und seiner Menschen widerspiegelt. Aber gerade das verwirrende Kräftespiel eines halben Jahrtausends ließ das Herzland Europas weithin als „terra incognita“ erscheinen; so für Neville Chamberlain noch 1938 als „ein fernes Land, von dem man nichts weiß“; für Bismarck aber befand es sich in einer entscheidenden geopolitischen Position. „Wer Böhmen beherrscht, ist der Herr Europas“, so lautet sein vielzitiertes Wort von 1866.

„Glück und Unglück“ der Menschen dieses Raumes zu untersuchen, bedeutet für den Autor,

dem es in der Geschichte vor allem um die Menschen geht, eine Erkundungsexpedition in jene „terra incognita" auf anderen Wegen zu unternehmen, als auf denen der Wissenschaft, auch wenn sie manchmal parallel laufen. Die Schicksalsmächte des Dramas, der Schau des Dichters zugänglicher als dem prüfenden Blick des Historikers, die Nähe Grillparzers, der sich, mit Historie beladen, mit ähnlichen Fragen herumschlug, werden fühlbar.

Damit soll gesagt werden, daß dieses mutige und notwendige Buch, genau zum richtigen Zeitpunkt erschienen, nicht ausschließlich, ja nicht einmal vorwiegend mit den Maßstäben der Wissenschaft gemessen werden soll und will, auch wenn es bei ihr zu Markte gegangen ist, und manches an Methode und äußerer Form (Anmerkungen, Literaturnachweis — sehr dankenswert! und Register) mit ihren Produkten gemeinsam hat. Der Versuch, böhmische Geschichte vom Weißen Berge bis heute auf 433 Seiten darzustellen, wäre für die Wissenschaft unverantwortlich; für den Schriftsteller mit umfassender Bildung, historischem Wissen, politischem Engagement und persönlichen Erlebnissen ist es ein reizvolles und — wenn es gelingt — ruhmvolles Unterfangen. Was bedeuten dagegen etwa die Bedenken des Historikers, die ihm etwa (um nur ein Beispiel zu nennen) bei der sehr plastischen Schilderung der Epoche nach dem Weißen Berge aufsteigen, wenn diese summarisch als nationale Katastrophe des Tschechentums dargestellt wird?

Das Hauptanliegen des Buches aber — und das wird schon an den Seitenzahlen deutlich — ist ein politisches und ideengeschichtliches zugleich: das Wiederaufleuchten der tschechischen Staatsidee im Morgenrot der nationalen Wiedergeburt, die Verwirklichung und ihr Scheitern. Dabei drängt sich der Vergleich mit dem bereits 1949 erschienenen, also noch unmittelbar im Schlagschatten der Ereignisse von 1945—1948 stehenden Buch von Hermann Münch „Böhmische Tragödie" (Georg Westermann Verlag, Braunschweig) auf. Während sich aber der Binnendeutsche Münch als sicher gutwilliger aber auch allzu bereitwilliger Verfechter der Anschauungen seiner tschechischen Freunde aus der Beneš-Ära im Dickicht des nationalen Gegensatzes von Deutschen und Tschechen unheilvoll verstrickt und verwirrt, schafft sich der Tscheche mit mutigen Streichen Bahn und gewinnt so Ausblick und Übersicht über die Kräfte und Gruppierungen, die in der Donaumonarchie mit volkspolitischen Argumenten und Methoden allen staatspolitischen nationalen Ausgleichsversuchen trotzten, um dann in seltsamer Umkehrung den eigenen, auf der Fiktion einer tschechoslowakischen Staatsnation errichteten Staat zum Völkerkerker der anderen Nationen zu machen. Der deutsche, vornehmlich der sudetendeutsche Leser, der selbst Miterlebender und Miterleidender jener Epoche der 1. Republik war, zu deren Schilderung der Autor ungemein viel an persönlich Erlebtem oder unmittelbar Erfahrenem als Zeitkolorit beitragen kann, wird erschüttert und herausgefordert zugleich. Er sollte aber nicht in das pharisäerhafte Gefühl des Triumphes verfallen über so viel ehrliche und nationale Tabus nicht schonende Selbstkritik eines Tschechen an Charakterzügen, Erscheinungen und Menschen des tschechischen Volkes, sondern von Seite zu Seite deutlicher gewahr werden, daß dieses ehrliche, in seiner sprachlichen Diktion gekonnte Buch mit dem großen Atem der Streitschrift gerade heute ein dringend notwendiges Buch ist. Und fast möchte man es, mit einem Seitenblick auf die Tschechen wie Deutschen gemeinsame Barock-Epoche, eine Kapuziner-Predigt an beide Völker der „böhmischen Zitadelle" nennen.

*R. Mattausch*